Walter Kasper

La unidad en Jesucristo





Walter Kasper

La unidad en Jesucristo

Escritos de ecumenismo II

Obra Completa de Walter Kasper
Volumen 15

Sal Terrae

Título original:
Einheit in Jesus Christus.
Schriften zur Ökumene II.
Walter Kasper · Gesammelte Schriften – Band 15

El presente volumen se publica con la colaboración
del Instituto de Teología, Ecumenismo y Espiritualidad
«Cardenal Walter Kasper»,
vinculado a la Escuela Superior de Filosofía y Teología
de Vallendar (Alemania)

Director: Prof. Dr. George Augustin

Traducción:
José Manuel Lozano-Gotor Perona

Grupo de Comunicación Loyola
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria) – España
Tfno.: +34 94 236 9198 / Fax: +34 94 236 9201
info@grupocomunicacionloyola.com / www.salterrae.es

Imprimatur:
† Manuel Sánchez Monge
Obispo de Santander
30-06-2016

Diseño de cubierta:
Felix Cuadrado Basas

Edición Digital
ISBN: 978-84-293-2613-0

Balance y síntesis de los frutos alcanzados hasta ahora por los diálogos ecuménicos. Base y orientación para los diálogos actuales y futuros.

En el tiempo transcurrido desde el Vaticano II hemos realizado muchos progresos adicionales en los diálogos ecuménicos, tanto en el plano de la Iglesia universal como en el de las Iglesias locales. Sobre ellos informa el presente volumen, invitando además a la reflexión. Las diferencias aún existentes no deben ser silenciadas. Pero podemos afirmar agradecidos que lo que nos une es más que lo que nos separa (Juan XXIII). Nos llamamos hermanos y hermanas en la fe, y lo somos.

WALTER KASPER, nacido en 1933, doctor en teología y profesor de Dogmática, fue obispo de la diócesis de Rotemburgo-Stuttgart de 1989 a 1999. Presidente emérito del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, fue elevado a cardenal en 2001. Es uno de los principales teólogos actuales y goza de un respeto generalizado en el mundo ecuménico. La editorial Sal Terrae está publicando la edición en lengua española de su Obra Completa.

Índice

Nota del traductor

Algunos de los términos que el autor utiliza para referirse a Iglesias no católicas plantean dificultades de traducción. En concreto, en alemán es habitual distinguir entre *reformatorisch* y *reformiert*, refiriéndose el primer término a las Iglesias nacidas de la Reforma protestante del siglo XVI en general y el segundo a las Iglesias que se remontan a Juan Calvino y Ulrico Zuinglio en particular. Nosotros optamos por reservar la voz española «reformado» para este segundo término, mientras que el primero lo vertimos habitualmente por «protestante». Para evitar confusiones, casi siempre que se hable de «Iglesias reformadas» indicaremos que se trata de las *reformierte Kirchen* añadiendo entre corchetes el texto «calvinistas y zuinglianos», o bien «Iglesias de origen calvinista y zuingliano».

Otro problema más complicado lo plantea el término alemán *evangelisch*, que puede traducirse por «protestante», pero que por regla general hemos preferido verter por «evangélico», toda vez que en el presente volumen alude a una realidad eclesial menos abarcadora que el protestantismo: las Iglesias «evangélicas» nacidas, sobre todo en Europa, de la unión del luteranismo y parte del calvinismo (frente a ellas estarían las llamadas Iglesias libres, que preconizan una total independencia del Estado). Pero, por desgracia, «evangélico» es también la traducción habitual –y preferible a «evangelista»– de otro término alemán, *evangelikal* (calco del inglés *evangelical*), que se refiere a un fenómeno más específico y difícil de catalogar, vinculado a experiencias de «nuevo nacimiento» religioso. Como no podemos evitar esta duplicidad en el uso de la voz española «evangélico», siempre que se aluda a este segundo fenómeno añadiremos entre corchetes el término inglés *evangelical*, salvo que el contexto sea suficientemente claro (por ejemplo, cuando aparece asociado al pentecostalismo o al movimiento carismático). En la mayoría de los casos, sin embargo, «evangélico» traduce el alemán *evangelisch*.

Prólogo a la edición en lengua española

Unidad en Jesucristo: ¿quién hubiera hablado hace medio siglo de unidad a propósito de la relación entre las Iglesias separadas de Oriente y Occidente (Wittenberg o Ginebra, por un lado, y Roma, por otro)? «Separados para siempre», dijo Martín Lutero cuando le llegó la noticia de la convocatoria de un concilio ecuménico que él mismo llevaba tiempo reclamando. La actitud entre los católicos no era distinta. El concilio de Trento pronunció el anatema sobre numerosas posiciones de los reformadores.

¿Del anatema a la unidad? A buen seguro, todavía no hemos alcanzado la unidad plena. Pero desde el concilio Vaticano II hemos emprendido el camino hacia la unidad. La afirmación más importante era y sigue siendo: en virtud del único bautismo en nombre de Jesucristo somos ya, de modo fundamental, uno en Cristo (cf. 1 Cor 12,13; Gal 3,27s; Col 3,11). Creemos conjuntamente en el Dios uno y trino; en Jesucristo y en la redención que ha obrado mediante su cruz y resurrección; en el Espíritu Santo, que nos une; compartimos la esperanza en la vida eterna y en la llegada del reino de Dios y su justicia.

En el tiempo transcurrido desde el Vaticano II hemos realizado muchos progresos adicionales en los diálogos ecuménicos, tanto en el plano de la Iglesia universal como en el de las Iglesias locales. Sobre ellos informa el presente volumen, invitando además a la reflexión. Las diferencias aún existentes no deben ser silenciadas. Pero podemos afirmar agradecidos que lo que nos une es más que lo que nos separa (Juan XXIII). Nos llamamos hermanos y hermanas en la fe, y lo somos.

En un mundo atravesado y agitado por numerosos conflictos peligrosos y mortíferos, esta es una buena noticia. Cada vez somos más conscientes de que hoy las verdaderas diferencias no se dan entre católicos y evangélicos ni entre católicos y ortodoxos, sino entre quienes creen en el Dios misericordioso que se ha revelado en Jesucristo para salvación de todos los hombres y quienes no comparten esta fe o todavía no la han conocido realmente. La confrontación entre Cristo y el Anticristo, que atraviesa la historia entera, tiene en la actualidad dimensiones distintas de las que tenía hace quinientos años, cuando estalló la Reforma.

Con tanta mayor razón debe ser entonces la conmemoración de la Reforma en 2017 un toque de diana para el aún dividido cristianismo, a fin de que permita crecer con nuevo brío su ya existente unidad en Jesucristo hasta convertirse en unidad plena. Unidad plena no es sinónimo de uniformidad. Únicamente puede ser una unidad en la diversidad reconciliada (papa Francisco), en la cual a las diferencias se les extrae el veneno de la contradicción, de modo que devenga posible un intercambio de dones diferentes, de enriquecimientos recíprocos, una catolicidad no menor, sino más plena.

Este camino pasa por un ecumenismo no solo académico, sino espiritual, que recorra la senda de la oración y la penitencia. Los seres humanos no podemos forjar la unidad; tiene que sernos regalada. Pero nosotros –y esto significa: todas las Iglesias– debemos estar dispuestos a la conversión y la renovación, y en ello cada Iglesia debería comenzar por sí misma. El tiempo apremia; no hay ni un minuto que perder. Como cristianos debemos ofrecer al mundo un signo de unidad. Solo así podremos ser creíbles constructores de la paz en el mundo

Roma, 29 de junio de 2016
Solemnidad de San Pedro y San Pablo
† CARDENAL WALTER KASPER

Prólogo

En el volumen anterior de mi obra completa, *Caminos hacia la unidad de los cristianos* [OCWK 14], se presentan los abundantes frutos que nos han sido donados a lo largo del camino ecuménico de los últimos cincuenta años y se pone nombre a los problemas a los que hoy se enfrenta el diálogo interconfesional. El presente volumen, *La unidad en Jesucristo*, quiere concretar ambos aspectos con la vista puesta en los múltiples y diferentes diálogos con las Iglesias ortodoxas y protestantes.

De nuevo se reúnen aquí textos escritos a lo largo de casi cinco décadas. Parten de la ya existente unidad básica en Jesucristo y están sostenidos por la convicción de que el camino desde esa unidad básica ya existente hacia la unidad plena es irreversible. Muestran que los esfuerzos no han sido vanos. Se han logrado muchos acercamientos en lo relativo a los contenidos, han surgido relaciones amistosas, se han incrementado el testimonio conjunto y la colaboración en numerosos ámbitos.

La honestidad impide, sin embargo, cerrar los ojos al hecho de que el camino hacia la plena unidad se está alargando más de lo que muchos presumían y esperaban. Los diálogos oficiales se han tornado cada vez más laboriosos. Se perciben síntomas de cansancio e interés decreciente, sin cesar surgen malentendidos, decepciones, a veces incluso dudas respecto del camino recorrido. Las diferencias eclesiológicas persistentes a pesar de todos los acercamientos no han podido ser superadas. Llevan a una diferente comprensión de la deseable unidad plena de la Iglesia y, por ende, a diferentes objetivos y expectativas ecuménicos.

Los resultados y las preguntas abiertas de los diálogos entre católicos y protestantes los sinteticé, con ayuda de mis colaboradores, en el libro *Harvesting the Fruits* [orig. 2009; trad. esp.: *Cosechar los frutos*, Sal Terrae, 2010], que no se incluye en el presente volumen. Con gran preocupación observo que en las cuestiones éticas, que no se abordan en esa síntesis y en las que hasta ahora creíamos estar de acuerdo al menos en los aspectos básicos, defendemos entretanto posiciones públicamente divergentes. Se trata de cuestiones tan fundamentales como la investigación con embriones y células madre, la eutanasia y, sobre todo, el matrimonio y la familia, que son la célula básica de la Iglesia y la sociedad. Las posiciones divergentes no solo lastran la relación mutua, sino

que también dificultan o incluso imposibilitan el testimonio común que hoy tan urgentemente se necesita. Hay que decir, por desgracia, que hubo un tiempo en el que llevábamos más camino adelantado. Por eso sería un importante paso hacia delante que, con motivo de la conmemoración de la Reforma en 2017, pudiéramos llevar a cabo de nuevo una reflexión conjunta sobre lo que en el siglo XVI siguió siendo, por fortuna, patrimonio común, pero ahora, lamentablemente, parece no serlo ya.

La Iglesia católica comparte con las Iglesias ortodoxas la misma concepción sacramental de Iglesia y la misma estructura episcopal de esta. El *Documento de Rávena* (2007) ha abierto además vías de acceso a una común concepción sinodal de la Iglesia, ofreciendo puntos de partida para una eventual comprensión compartida del papado. Por desgracia, entre las propias Iglesias ortodoxas no se ha alcanzado un consenso al respecto, y la posibilidad de un sínodo panortodoxo que clarifique por parte ortodoxa los supuestos de un nuevo diálogo ecuménico parece haberse alejado de nuevo. Son necesarios pasos por ambas partes. Así las cosas, hay que confiar en que el modo en que el papa Francisco se entiende como obispo de Roma y su deseo de incorporar elementos sinodales a su ministerio pastoral universal logren vencer reservas y mostrar perspectivas que nos impulsen hacia delante.

Para avanzar, debemos emprender el mismo camino que recorrimos al principio del movimiento ecuménico. El crucial paso adelante que se dio en el Vaticano II no cayó sin más del cielo. Fue preparado por grupos, diálogos y encuentros informales, cuyos resultados fueron luego asumidos, clarificados adicionalmente y profundizados por el concilio. Ese es el camino que tenemos que recorrer de nuevo sobre la base de lo ya alcanzado. En todas las Iglesias hay no pocos cristianos, comunidades espirituales y movimientos ecuménicamente comprometidos e informados capaces de preparar tales clarificaciones, que luego, cuando llegue el *kairós*, podrán ser asumidas por las Iglesias. En las contribuciones recogidas tanto en el presente volumen como en el anterior he intentado mostrar que este camino solamente puede llevarnos hacia delante si se recorre desde la estrecha vinculación y recíproca interpenetración de reflexión teológica y ecumenismo espiritual.

En este sentido, el volumen *La unidad en Jesucristo* quiere ofrecer estímulos y aliento para seguir recorriendo el camino ecuménico ya emprendido. La situación pastoral

no permite demora alguna y solo ecuménicamente podremos permanecer fieles al encargo de Jesús y ser creíbles para el mundo.

Doy las gracias de corazón a los editores de este volumen, el Prof. Dr. George Augustin y el prelado Dr. Klaus Krämer, así como a los colaboradores del Instituto Cardenal Kasper de Vallendar –el Dr. Ingo Proft y el bachiller en teología Stefan Ley– y al Dr. Stephan Weber, de la Editorial Herder (Friburgo de Brisgovia), quienes de un modo entretanto ya acreditado han asumido la laboriosa tarea de reunir y revisar los distintos artículos, muy dispersos, preparar la fotocomposición y corregir las pruebas.

Roma, 29 de junio de 2013
Solemnidad de San Pedro y San Pablo
† Cardenal Walter Kasper

Primera Parte:

Diálogo con las Iglesias de la Reforma

I. Escritos confesionales

Ir al índice

1.
El reconocimiento católico de la *Confessio Augustana*

Como resultado del debate sostenido hasta ahora sobre un eventual reconocimiento católico de la *Confessio Augustana* o *Confesión de Augsburgo*, hoy cabe hacer ya dos afirmaciones: 1. A juzgar por sus propias afirmaciones, la *Confessio Augustana* quiere ser entendida como un escrito confesional católico, y nunca ha sido rechazado como tal por un posicionamiento oficial católico. 2. Las investigaciones de Vinzenz Pfnür, Wolfhart Pannenberg, Hans Jorissen y otros han mostrado convincentemente que la *Augustana*, al menos a la luz de la autocomprensión de la teología católica contemporánea tras el concilio Vaticano II, puede ser interpretada de modo básicamente católico y, en esa misma medida, recibida también como una confesión de fe católica. Ello constituye un resultado más que satisfactorio y permite albergar una gran esperanza de cara al transcurso subsiguiente de los esfuerzos ecuménicos. El principal escrito confesional luterano no fundamenta necesariamente la separación de las Iglesias. ¡También podría operar su unidad!

Este resultado positivo suscita varias preguntas: ¿qué significa esta recepción teológica de la *Confessio Augustana*? ¿Qué comportaría un reconocimiento oficial de ella basado en tal recepción? Harding Meyer ha mostrado cuán confusa y ambigua –o mejor, cuán abierta es todavía– la llamada a un reconocimiento católico de la *Confesión de Augsburgo*. ¿Se trata de reconocimiento, de recepción o de asunción? ¿Se trata del reconocimiento, recepción o asunción por la Iglesia católica de este texto como una confesión católico-romana de fe? ¿O como legítima plasmación de la verdad cristiana? ¿O como expresión autónoma de la fe católica? ¿O como testimonio de la fe cristiana común? La opción entre estas múltiples posibilidades implica decisiones teológicas

objetivas de carácter fundamental, en las que en último término se pone a debate la meta de los esfuerzos ecuménicos en general.

En lo que sigue se acometerá el intento de clarificar qué significa o al menos puede significar «reconocimiento» en este contexto. El punto de vista que se va a exponer quizá decepcione en parte algunas elevadas expectativas. Sin embargo, el debate ecuménico de los últimos años ha mostrado que nada hay tan dañino para el progreso ecuménico como las expectativas desmesuradas y apresuradas, que antes o después no pueden sino transformarse en decepción y entonces ocasionan una parálisis ecuménica. Si no se quiere que el debate sobre el reconocimiento católico de la *Confessio Augustana*, que hasta ahora ha transcurrido de forma tan grata, lleve a un callejón sin salida antes que al camino hacia un futuro común de las Iglesias separadas, es necesario precisar el concepto de «reconocimiento» en un triple sentido:

1. El «reconocimiento» se encuadra en primer lugar en el ámbito interpersonal. La conciencia de la dignidad personal del hombre se despierta siempre a raíz de que la persona humana es aceptada y reconocida como persona por otros. La libertad humana así elevada a conciencia solo puede realizarse de modo concreto allí donde todos los demás le conceden un espacio de libertad, o sea, allí donde su libertad es reconocida universalmente. El reconocimiento interpersonal constituye, en consecuencia, un dato antropológico básico y simultáneamente el contenido más esencial del ordenamiento jurídico público. Comporta el reconocimiento de una dignidad personal común y a un tiempo el reconocimiento del otro como otro. «Reconocimiento» significa, por tanto, afinidad en la diferencia permanente, pero también diferencia que solamente puede ser afirmada en el reconocimiento de la afinidad. En este sentido, Heinrich Fries, con ocasión del debate suscitado por el informe de los institutos universitarios de ecumenismo sobre los ministerios eclesiales, acentúa con razón que «reconocimiento» no es sinónimo de renuncia a lo propio ni tampoco de pluralismo de puntos de vista inconexos, quizá incluso contradictorios. «Reconocimiento» no significa fusión ni nivelación, sino realce de lo propio. Pero ello, lejos de llevar a una monopolización exclusiva, reconoce una legítima pluralidad en la plasmación del «asunto» comúnmente vinculante.

Según esto, un reconocimiento católico de la *Confesión de Augsburgo* sería más que una mera recepción teológica. Sería un acto público oficial. Por otra parte, tal reconocimiento no significaría que la Iglesia católica asume este escrito confesional como

credo católico romano propio; antes bien, en virtud de semejante acto la *Confessio Augustana* podría ser considerada expresión legítima de la común fe católica, de suerte que la comunidad eclesial que invoca tal credo puede tener un espacio dentro de la unidad de la Iglesia católica. Ni más ni menos era lo que se pretendía cuando se le entregó el documento al emperador Carlos V en 1530 durante la Dieta de Augsburgo.

2. El concepto de «reconocimiento» se transfiere por necesidad objetiva del ámbito interpersonal a otros ámbitos. Las relaciones interpersonales, incluso la forma más elevada y sublime del reconocimiento interhumano, esto es, el amor personal, se expresan necesariamente en palabras, gestos, regalos, etc. Sin tal expresión simbólica corporal, no serían serias ni auténticas. Algo análogo vale para el reconocimiento entre las Iglesias. Acontece de modo concreto a través del reconocimiento mutuo de credos (símbolos de la fe), la comunión eucarística y el reconocimiento recíproco de los ministerios, así como a través del testimonio y el servicio en común. Semejante reconocimiento mutuo de «cosas» solo tiene sentido, sin embargo, como expresión simbólica del reconocimiento mutuo personal. Consiguientemente, el reconocimiento de la *Confesión de Augsburgo* no debe considerarse un acto aislado. El texto de la *Augustana* no puede separarse –como una y otra vez han señalado los teólogos luteranos participantes en el debate– del contexto de la comunidad eclesial que la invoca. Por eso, Joseph Ratzinger ha aclarado de antemano que semejante reconocimiento no es tanto una cuestión histórica ni tampoco meramente teórico-teológica, ni siquiera un asunto que deba tratarse solo desde el punto de vista de la política eclesial, sino más bien un proceso espiritual-eclesial.

En este punto residen, sin embargo, considerables dificultades por parte tanto católica como luterana. Por parte luterana, la *Confessio Augustana* no puede desgajarse de los restantes escritos luteranos confesionales, como, por ejemplo, los *Artículos de Esmalcalda*. Pero, a diferencia de la *Augustana*, estos excluyen algunas verdades católicas de fe explícitamente definidas por la Iglesia y fueron puestos en parte bajo anatema por el concilio de Trento. Más importante aún es que, según la comprensión luterana, la *Confesión de Augsburgo* debe ser entendida como exégesis de la Sagrada Escritura. A tenor de lo anterior, el carácter vinculante de esta confesión de fe se basa en último término en el carácter vinculante de la Escritura interpretada a través de ella. Pero quién querría negar que desde 1530 a nuestros días se han producido, con la aparición

del método histórico-crítico, cambios muy considerables en la exégesis de la Escritura, a consecuencia de los cuales las propias Iglesias luteranas han de preguntarse primero ellas mismas cómo se posicionan hoy ante la *Augustana*. En cualquier caso, la base principal para la unión de las Iglesias no puede ser la *Confessio Augustana*, sino que tendría que serlo la Escritura del Antiguo y el Nuevo Testamento, reconocida por ambas Iglesias como *norma normans non normata*, «norma normativa no normada».

Las dificultades por parte católica no son menores. El acto de un reconocimiento católico de la *Augustana* no se podría desgajar del hecho de que la Iglesia que lleva a cabo tal reconocimiento es a un tiempo la Iglesia que invoca el concilio de Trento y que mediante el Vaticano I y los dos dogmas marianos de 1854 y 1950 ha creado nuevos «hechos» dogmáticos, pero también la Iglesia que en el Vaticano II ha situado esos «hechos» en una perspectiva global abarcadora y, en esa misma medida, los ha reinterpretado. El reconocimiento oficial de la *Confesión de Augsburgo* volvería a situar los mencionados «hechos» dogmáticos previos bajo una nueva luz, reinterpretándolos con ello. Y esto sería así sobre todo porque con ello la Iglesia católica reconocería hoy como fundamentalmente legítimo el impulso reformador o protestante, tal como cobra expresión en la *Augustana*.

A la inversa, la aceptación de tal reconocimiento –el reconocimiento es un acontecimiento bifronte– por las Iglesias luteranas implicaría que estas, a resultas de la entretanto modificada situación eclesial y teológica, interpreten el impulso reformador, susceptible de interpretaciones históricamente diversas, de un modo muy determinado, a saber, entendiéndolo como correctivo frente a la concreta realidad histórica de lo católico, pero no como factor constitutivo para una división eclesial. Tal interpretación se correspondería por entero con las intenciones originarias de los reformadores.

Tanto los debates sobre el reconocimiento de la *Confessio Augustana* como los diálogos doctrinales mantenidos entretanto, incluidos los recientes sobre el ministerio petrino, han mostrado que en ambas partes existen por principio posibilidades para tales reinterpretaciones. No se puede afirmar que hoy estamos ya teológicamente de acuerdo en todos los puntos. Pero seguramente apenas exista ya una sola cuestión en la que, cuando menos, no se vislumbre una dirección por la que cabría avanzar hacia el consenso. La propuesta de Heinz Schütte de llevar a cabo un comentario conjunto de la

Confesión de Augsburgo podría aclarar esta situación, creando las condiciones previas para su reconocimiento.

Tras todo lo dicho, el reconocimiento de la *Augustana* sería todo lo contrario del reconocimiento, en el fondo cómodo y fácil, del *statu quo* de ambas Iglesias. No podría significar que hoy, después de cuatrocientos años de nefasta disputa doctrinal, hemos devenido «más razonables» y «más liberales» y hemos enterrado sin más las antiguas cuestiones controvertidas. Se trataría de no renunciar a las aspiraciones de reforma de la *Confesión de Augsburgo*, pero tampoco a la pregunta por la verdad. Al contrario, habría que asumir de nuevo con energía dicha pregunta, para llegar así a una renovada y más profunda comprensión espiritual común tanto de la tradición propia como de la hasta ahora ajena, para ser auténtica Iglesia de Jesucristo. El reconocimiento de la *Augustana* sería una conclusión y un comienzo a la vez.

3. El reconocimiento entre comunidades eclesiales mediante el reconocimiento de sus escritos confesionales, sacramentos y ministerios no puede ni debe ser la meta última de los esfuerzos ecuménicos. Pues en la actual terminología ecuménica se entiende por «reconocimiento» un modelo muy determinado de la unidad visible que se persigue. Este modelo va más allá de la mera comunión de acción y la mera federación de Iglesias que conservan su autonomía. En el modelo del reconocimiento, los interlocutores, aun permaneciendo diferentes, se entienden mutuamente sin reservas como Iglesia legítima de Jesucristo. Pueden celebrar en común la eucaristía; y los ministros de una Iglesia también pueden ejercer sus funciones en la otra. De acuerdo con esto, las Iglesias, que siguen siendo autónomas, son miembros de la única Iglesia de Jesucristo, cuya unidad no adopta sin embargo, según este modelo, una forma estructurada. Distinta es la visión que alienta el modelo de la unidad orgánica, según el cual surge una comunidad con identidad propia, que también se da a sí misma expresión institucional, de suerte que la Iglesia puede hablar y actuar como una única Iglesia. Hoy, semejante unidad eclesial visible ya no es aspiración exclusiva de la Iglesia católica. Desde la última asamblea plenaria del Consejo Mundial de Iglesias, la de Nairobi (1975), es también la meta declarada y constitucionalmente establecida del movimiento ecuménico en general. También tal unión orgánica implica unidad en pluriformidad. De ahí que Nairobi hable de la unidad de la Iglesia en el sentido de una comunión conciliar. Este concepto es susceptible de diferentes interpretaciones. En el mundo de lengua alemana hasta ahora ha sido Heribert

Mühlen quien más por extenso ha mostrado, en su libro *Morgen wird Einheit sein*, de qué modo puede ser asumido y realizado este concepto por parte católica. En idéntica dirección tienden también, evidentemente, los defensores del reconocimiento católico de la *Confessio Augustana*, cuando hablan, según expresión de Joseph Ratzinger, de una futura unidad corporativa de las Iglesias.

Hablar del reconocimiento de la *Augustana* resultará equívoco mientras no se diga de forma expresa que tal reconocimiento apunta, más allá de sí mismo, a una comunión eclesial entendida conciliarmente o, lo que viene a ser lo mismo, a una unidad eclesial entendida corporativamente. Así pues, es necesario encuadrar con claridad el reconocimiento católico de la *Confesión de Augsburgo* en el contexto global de los esfuerzos ecuménicos. Sería un importante paso adelante en el camino hacia la meta ecuménica, pero no la consecución de esa meta. Para evitar tales malentendidos, en la situación actual presumiblemente bastaría –y al mismo tiempo sería lo más justo con el estado presente de los esfuerzos ecuménicos– con que al principio la Iglesia católica reconociera de modo oficial no directamente la *Augustana*, sino la recepción teológica de esta acaecida hasta ahora; o sea, bastaría con que declarara oficialmente que es susceptible de interpretación y recepción desde un punto de vista católico. Semejante paso oficial –que podría darse, por ejemplo, con motivo del cuatrocientos cincuenta aniversario de la *Confessio Augustana* en 1980– llevaría más allá de la mera recepción de esta y podría constituir un punto de inflexión en la relación entre la Iglesia católica y la luterana.

Por lo que atañe al verdadero objetivo que debería tener tal paso, sigue planteada de momento toda una plétora de problemas que hasta ahora no han sido abordados en suficiente medida. ¿Cómo debe entenderse concretamente esta unidad corporativa? ¿Qué significa para la unidad en la fe? ¿Es necesario para ella el reconocimiento de todas las verdades de fe de la otra Iglesia o solo el de determinados artículos fundamentales (en la práctica, los credos de la Iglesia antigua) al tiempo que se afirman de manera implícita o, dado el caso, al menos no se niegan los restantes enunciados de fe? ¿Qué significa institucionalmente semejante unidad corporativa? En concreto, ¿qué comporta para la comprensión y la praxis del ministerio petrino como servicio a la unidad? Aquí tan solo cabe plantear, mas no responder estas preguntas, que podrían multiplicarse con facilidad. Pero esa respuesta debería estar clara, al menos en líneas generales, para que sea posible

un reconocimiento pleno de otra comunidad eclesial como Iglesia de Jesucristo. Ahora bien, el debate teológico sobre los modelos de la unidad se encuentra aún en sus comienzos. Según la comprensión católica, solamente podría llegar a su finalización mediante un concilio ecuménico. Tal concilio debería ser ecuménico en el doble sentido del término: por una parte, en el sentido católico-tradicional de una asamblea de todos los obispos del orbe terrestre (*oikuménē*), convocada y dirigida por el papa; y, por otra, en el nuevo sentido de la voz «ecuménico», o sea, un concilio en el que también participen activamente los responsables de las otras Iglesias, para así llegar a una reconciliación en una comunión conciliar de todas las Iglesias.

Un concilio ecuménico de tales características constituye la gran esperanza del movimiento ecuménico; trabajar para hacerlo posible es su intención declarada. Es de esperar y de desear que el debate sobre el reconocimiento católico de la *Confesión de Augsburgo* pueda ser un paso importante en este camino y que ese debate y la recepción de la *Augustana* por él posibilitada encuentren pronto un reconocimiento oficial.

Ir al índice

2.
La *Confesión de Augsburgo* en el diálogo entre evangélicos y católicos

---

El diálogo entre evangélicos y católicos se ha centrado en gran medida en los últimos años, desde los avances pioneros de Vinzenz Pfnür [1] y Joseph Ratzinger [2], en la *Confesión de Augsburgo* de 1530 [3]. Entretanto, el debate ha alcanzado también a los restantes escritos confesionales protestantes. Este intenso debate estuvo acompañado –como no podía ser de otra forma– por una entusiasta expectativa de logros inmediatos, por una parte, y por una distancia escéptica y fría, por otra. Con independencia de los resultados concretos en el terreno de los contenidos, ya hoy se puede afirmar, sin embargo, que este debate ha elevado el diálogo ecuménico a un nuevo nivel. Pues el resultado más importante radica en que la conversación ecuménica, merced al debate sobre la *Augustana*, ha dejado de ser un diálogo entre teólogos o entre corrientes teológicas para convertirse de nuevo en un diálogo entre las Iglesias y sus respectivos credos vinculantes. Mediante esta evolución del ecumenismo hacia la «Simbólica», en el sentido de Johann Adam Möhler [4], el diálogo ecuménico ha cobrado un plus de obligatoriedad [*Verbindlichkeit*, carácter vinculante]. Por eso, la tesis que se va a desarrollar a continuación reza: el diálogo sobre un reconocimiento católico de la *Confessio Augustana* es un acontecimiento no solo teológico, sino también eclesial, que capacita a las Iglesias para –y las obliga a– establecer una nueva relación entre sí.

I. Los resultados cosechados hasta ahora por el diálogo

La *Confesión de Augsburgo* es, en el fondo, el primer documento ecuménico entre luteranos y católicos. Después de una controversia de diez años sobre las indulgencias, la justificación, la misa y el papa, que sacudió a la Iglesia hasta en sus fundamentos, en este credo y en las negociaciones que siguieron en la Dieta imperial volvió a imponerse la voluntad de unidad y de paz [5] . Ya el prólogo recuerda, tomando palabras de la carta de invitación imperial, «que todos estamos y polemizamos bajo un mismo Cristo y a Cristo deberíamos confesar». Una y otra vez se esfuerza la *Augustana* por poner de relieve la consonancia de la Reforma de Wittenberg con el credo trinitario y cristológico de la Iglesia antigua y con las reprobaciones antidonatistas. En los artículos IV y XX, tan importantes para la fundamental preocupación protestante de la justificación por la sola fe, la *Confesión de Augsburgo* invoca con mucho detalle los *testimonia patrum* [6] . Está convencida, pues, de que el principal descubrimiento de Lutero en la exégesis de la Escritura no contradice el testimonio de la Iglesia antigua, sino que es consonante con ella. De ahí que la *Augustana* pueda afirmar tanto en la síntesis de la primera parte como en la de la segunda que en ella no se contiene nada que esté en contradicción con la Escritura ni con la doctrina de la Iglesia católica, incluso de la romana; toda la controversia no gira más que alrededor de algunos abusos.

La *Confessio Augustana* es, en consecuencia, todo lo contrario del documento de una rebelión o revolución. No pretende crear una nueva Iglesia, sino reformar la antigua y originaria Iglesia en conformidad con el Evangelio; además, desea que tal reforma se lleve a cabo en el marco de un consenso universal de las Iglesias. La *Confesión de Augsburgo* no quiere ser, por tanto, el credo de una Iglesia particular o confesional. Eleva la pretensión de que en ella habla la *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia*, la Iglesia una, santa, católica y apostólica. Esta pretensión plantea al mismo tiempo un principio hermenéutico para la interpretación de esta confesión de fe; a saber, que no debe ser interpretada, pues, solo desde las precedentes y simultáneas doctrinas de Lutero y Melanchthon ni tampoco en primer lugar desde el desarrollo posterior. Tiene que ser entendida antes que nada desde ella misma, lo cual significa: conforme a su intención católica. Este principio hermenéutico es un primer resultado del reciente diálogo entre evangélicos y católicos sobre la *Augustana*.

Un segundo resultado es que el contenido de la *Confesión de Augsburgo* se corresponde en gran medida con esta intención católica. El consenso entre la *Augustana*

y la tradición católica consiste sobre todo en la profesión de fe –que une a todo el cristianismo– en la Trinidad, la filiación divina de Jesucristo y su obra salvífica. En virtud de esta unidad fundamental se ha vuelto a cobrar conciencia con mayor claridad de que la división de las Iglesias en el siglo XVI no llegó hasta la raíz; más aún, que lo que nos une es más –y también más fundamental– que lo que aún separa a las Iglesias. A nuestro juicio, esta tesis se ve subrayada aún con mayor fuerza por un resultado adicional del diálogo. Para nosotros, en los principales temas controvertidos del siglo XVI existe hoy un consenso fundamental. Ello es cierto sobre todo en la doctrina de la justificación [7] , en la doctrina del pecado original, en la comprensión de los sacramentos, especialmente en lo relativo al bautismo y la penitencia [8] y, en considerable medida, también en lo relativo a la Cena del Señor [9] .

Estos resultados materiales son importantes por dos razones. Por una parte, este consenso no afecta únicamente a determinadas teologías, sino a la doctrina vinculante de las Iglesias. Aunque las Iglesias luteranas no conocen dogma alguno declarado por un magisterio infalible, para ellas también existen, amén de teologúmenos más o menos reconocidos, doctrinas eclesiásticas absolutamente vinculantes. En ello –y este es el segundo punto– a la *Confesión de Augsburgo* le corresponde una especial relevancia. Las demás confesiones de fe se entienden como interpretación y desarrollo de ella. El entendimiento sobre la *Augustana* tiene asimismo, por eso, una importancia capital para el entendimiento sobre los otros escritos confesionales y puede servir como clarificación de las cuestiones que en ellos se suscitan.

Los dos resultados mencionados hasta ahora tan solo son, sin embargo, una cara –si bien la más importante con mucho– del diálogo actual. Así y todo, la honestidad nos impele a añadir como tercer punto que desde el principio existen también otras interpretaciones de la *Confesión de Augsburgo* que llaman la atención sobre deficiencias tanto protestantes como católicas de esta. Como prueba de las deficiencias protestantes se suele remitir, de un modo a menudo ciertamente problemático, al propio Lutero [10] . A la *Augustana* se le reprocha entonces a menudo pusilanimidad; más aún, ocultación y negación del enfoque originariamente protestante [11] . Se explica ya como una maniobra de distracción, ya como un ataque de debilidad del humanista Melanchthon, proclive supuestamente al relativismo dogmático [12] . La constatación de deficiencias católicas es la posición católica tradicional desde la *Confutatio*, redactada por encargo del emperador

por teólogos fieles a la fe antigua [13] . Reconoce el consenso en cuestiones centrales; sin embargo, llama la atención, con igual claridad y punto por punto, sobre las diferencias no solo en materia de costumbres y abusos, sino también en materia doctrinal. Significativamente, una crítica análoga es formulada hoy también por teólogos luteranos, como, por ejemplo, Max Lackmann [14] , Albrecht Peters [15] , Hans Dombois [16] y otros. Así, pues, los frentes del consenso matizado y de la crítica matizada atraviesan hoy las confesiones y sus teologías. En principio, esta visión matizada es también el resultado del comentario de la *Confesión de Augsburgo* publicado con motivo de su cuatrocientos cincuenta aniversario [17] . En un resumen, esta obra pone de manifiesto un grado inopinadamente elevado de afinidad entre evangélicos y católicos, sin silenciar no obstante las cuestiones aún abiertas, sobre todo la cuestión de los ministerios eclesiales, en especial el ministerio episcopal y el ministerio petrino, pero tampoco las cuestiones de mariología y del culto a los santos en general.

Tal matización responde no solo a la honestidad histórica, sino también al cambio experimentado por la situación desde 1530. En este cuarto punto radica la legítima preocupación de numerosas voces escépticas frente al actual debate sobre la *Confesión de Augsburgo*. El intento de propiciar en el siglo XX la unidad de las Iglesias a través de un texto del siglo XVI lo consideran, amén de anacrónico, un paso en la dirección equivocada. De hecho, la historia efectual [*Wirkungsgeschichte*] de un texto es, como sabemos por la actual discusión hermenéutica, un importante principio interpretativo. Por eso, en la interpretación de la *Confessio Augustana* no podemos abstraer del hecho de que un documento de la unidad como era este se ha convertido *de facto* en la cifra de la separación, un documento que pretendía de todo en todo ser católico ha sido elevado a credo principal de una Iglesia confesional autónoma.

De ahí que hoy ya no podemos enlazar directamente con las negociaciones de la Dieta imperial de 1530. Antes bien, debemos reflexionar sobre el desarrollo histórico de los últimos cuatrocientos cincuenta años. Por parte católica, desde 1530 no solo se han promulgado los decretos del concilio de Trento y los anatemas a ellos vinculados, sino también los dos dogmas marianos de 1854 y 1950, y se han celebrado los dos concilios vaticanos, con sus doctrinas del primado y la infalibilidad del papa y la sacramentalidad y colegialidad del episcopado. Tampoco por parte luterana se ha detenido el tiempo. Tras 1530 se han elaborado otros escritos confesionales, más polémicos que la *Augustana*, y

se han vivido asimismo –sobre este hecho ha llamado la atención Hans Asmussen [18] – las experiencias de las Iglesias luteranas como Iglesias confesionales, estatales y de masas, las experiencias del neoprotestantismo y del *Kirchenkampf* [la lucha por el control de las Iglesias, sobre todo las protestantes, durante el nazismo], las experiencias tanto en la EKD [*Evangelische Kirche in Deutschland*, Iglesia Evangélica en Alemania] como en el ecumenismo. Todo esto es relevante para una interpretación de la *Confesión de Augsburgo*, porque desde el punto de vista dogmático no se trata solo de una reconstrucción histórica de aquella época, sino de la interpretación y la recepción que este texto encuentra en la fe y la vida actuales de las Iglesias que se remiten a ella. Por consiguiente, un reconocimiento católico de la *Confessio Augustana* solamente sería realista y razonable si, por el camino del reconocimiento de este texto, se buscara en último término como objetivo el reconocimiento de las Iglesias que lo invocan. En cualquier otro caso, ese reconocimiento tendría lugar en el vacío, no en el espacio concreto de la Iglesia.

Si se consideran en conjunto los cuatro puntos que se han destacado como resultado del debate, el fruto de este se presenta atravesado por tensiones. No solo existe tensión entre la intención católica y algunas deficiencias católicas del documento, sino sobre todo entre la intención fundamentalmente católica de la *Confesión de Augsburgo* y su fáctica función confesional. De semejante contradicción se percató ya Leopold von Ranke [19] . En los inicios del movimiento ecuménico, Friedrich Heiler volvió a llamar la atención sobre la tradición católica de la *Confessio Augustana* y la calificó de carta magna de la catolicidad [20] . Sin embargo, durante la celebración de su cuarto centenario en 1930 predominó la interpretación opuesta de la *Confesión de Augsburgo* como un escrito confesional consecuentemente protestante. Si se analiza en conjunto el debate de aquel entonces y se compara con el actual, cincuenta años más tarde, salta a la vista con insólita claridad el progreso ecuménico logrado en el tiempo transcurrido entre una y otra efeméride. En 1930 la *Augustana* aún era para la mayoría el documento que justificaba la separación de las Iglesias, mientras que en 1980 vuelve a ser el documento que hace tal separación problemática, contradictoria, incluso inaceptable y escandalosa.

Aunque la *Confesión de Augsburgo* no sea para nosotros sencillamente la carta magna de la catolicidad, como opinaba Friedrich Heiler, este documento, como carta magna del ecumenismo, es vinculante para ambas Iglesias. A las Iglesias luteranas que se

remiten a ella las obliga, por supuesto, a la catolicidad. Pero también representa un reto para la Iglesia católica, que no puede por menos de preguntarse qué significa para su propia pretensión de catolicidad que idéntica pretensión se dé también más allá de sus límites. ¿Hasta qué punto es realmente católica la Iglesia católica si al menos algunos elementos esenciales de tal catolicidad existen asimismo en otras comunidades eclesiales? Así pues, la *Augustana* es una pregunta que se dirige a los fundamentos de la eclesialidad de ambas Iglesias. Esta tesis debe ser precisada en una segunda parte de nuestras reflexiones.

II. El quid del diálogo actual entre evangélicos y católicos

La verdadera diferencia la vemos hoy con más intensidad en la concepción de Iglesia. Así y todo, el debate reciente ha puesto de manifiesto también en esta cuestión un consenso fundamental. Por consiguiente, debemos determinar primero con exactitud el punto donde radica la diferencia, para luego preguntarnos si también aquí es posible al menos una convergencia. Por eso examinamos en primer lugar la tradición católica y luego el nuevo enfoque evangélico en la eclesiología de la *Confesión de Augsburgo* [21] .

Los artículos VII y VIII, básicos para la concepción de Iglesia de la *Augustana*, con sus afirmaciones: *Est autem ecclesia congregatio sanctorum* [La Iglesia, empero, es la congregación de los santos] y *congregatio vere credentium* [la congregación de quienes creen de verdad], retoman deliberadamente, tal como subraya Melanchthon en su *Apología* [22] , la definición veteroeclesial de la Iglesia como *communio sanctorum*. Como es sabido, la expresión *communio sanctorum* tenía originariamente una doble acepción: la objetiva significa *communio* en los *sancta*, es decir, en los *sacramenta*; y la personal, la comunidad de los *sancti*, los justificados y santificados, fundada en la participación en los *sancta* [23] .

En Lutero predomina la acepción personal. La Iglesia es entendida como comunidad [Lutero utiliza la forma *Gemeine* en vez de la hoy habitual *Gemeinde*] y como congregación [24] . Pero no brota, por así decir, «desde abajo» mediante el acto de reunión de sus miembros, sino «desde arriba» mediante realizaciones «objetivas», a saber, la predicación de la palabra y la administración de los sacramentos. Por eso, a la afirmación: *Est autem ecclesia congregatio sanctorum*, la *Confessio Augustana* añade al

punto la oración de relativo: *in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta*, «en la que el Evangelio se enseña en su integridad y los sacramentos se administran rectamente». Esta oración de relativo debe entenderse, según Edmund Schlink, como una frase analítica. No añade nada nuevo a la definición «asamblea de todos los creyentes», sino que la explica. Pues la asamblea de todos los creyentes no puede existir al margen del Evangelio y de los sacramentos. «Sin predicación ni sacramentos, [esa asamblea] se diluiría en la nada; más aún, nunca habría surgido» [25] . En su estructura fundamental, la concepción de Iglesia de la *Confesión de Augsburgo* permanece, pues, en el terreno de la eclesiología veteroeclesial.

Esta tesis se ve reforzada aún más por la constatación de que, según los artículos V y VIII, la *Confessio Augustana*, en su polémica con los entusiastas, asume también las reprobaciones antidonatistas de la Iglesia antigua y rechaza la doctrina de una Iglesia meramente invisible de puros y santos. El artículo VIII afirma que en la Iglesia, aunque es realmente la asamblea de los santos y de quienes creen de verdad, hay «mezcladas en esta vida numerosas personas hipócritas y malas». Pero, en virtud del mandato y el encargo de Jesús, los sacramentos son eficaces aun cuando los administren sacerdotes indignos. Con tales afirmaciones, la *Augustana* no se deslinda de Roma, sino de los entusiastas. No quiere una Iglesia invisible, una *civitas platonica*. Antes bien, parte de que aquí en la tierra la Iglesia oculta existe en la Iglesia visible de los pecadores [26] . Con ello se sitúa en la línea de la tradición agustiniana y permanece, por ende, sobre el terreno de la eclesiología veteroeclesial [27] .

Es difícil exagerar la importancia de tales afirmaciones antidonatistas en la situación de la época. Pues vienen a decir que, a pesar de todas las situaciones anómalas que claman al cielo en la Iglesia de la época, a despecho de la catastrófica negligencia de sus obispos y papas, desde el punto de vista teológico no es necesario abandonar la Iglesia concreta. Indebidas situaciones, hoy ya casi inimaginables, y la irresponsable y prolongada postergación de reformas pueden hacer en gran medida históricamente comprensible la separación; pero, a juzgar por lo que hasta ahora hemos percibido de la *Confesión de Augsburgo*, no bastan para justificarla teológicamente. El surgimiento de una Iglesia luterana independiente y el hecho de que esta apele a la *Augustana* representan, después de todo lo que hemos expuesto, un serio problema. Para ello tienen

que haber sido determinantes, evidentemente, motivos teológicos distintos de los que hasta ahora hemos aprendido de la tradición católica de la *Confesión de Augsburgo*.

Este motivo para una eclesiología específicamente evangélica cobra expresión en Lutero ya en las tesis sobre las indulgencias de 1517 en el concepto de «evangelio» [28] . Para él, el Evangelio no era el texto de los cuatro evangelios ni tampoco la Biblia, sino el evangelio de la gracia justificante de Jesucristo, que se predica en la Iglesia y que constituye a esta como *creatura verbi*. Esta concepción se encuentra también en los artículos V y VII de la *Confessio Augustana*. Según esto, la Iglesia está allí dondequiera que, en la predicación del Evangelio y en la administración de los sacramentos en conformidad con él y mediante el Espíritu Santo, la justificación de Dios en Jesucristo es apropiada eficazmente. Gracias a esta acentuación del Evangelio como fundamento y norma de la Iglesia, la Reforma de Wittenberg no fue mera purificación y restablecimiento de lo originario ni tampoco fundación de una nueva Iglesia. Fue una nueva comprensión de lo antiguo, una nueva perspectiva que permitió ver bajo una óptica distinta e interpretar críticamente no solo puntos doctrinales y prácticas concretos, sino también el todo de la Iglesia [29] .

La consecuencia de este nuevo enfoque evangélico en la eclesiología se expresa sobre todo en el famoso, pero también a menudo malinterpretado, *satis est* del artículo VII: «Para la verdadera unidad de la Iglesia es suficiente con estar de acuerdo en la enseñanza del Evangelio y en la administración de los sacramentos en conformidad con él». Bien entendido, este *satis est* no quiere rechazar la tradición en cuanto tradición y la institución en cuanto institución. Semejante *páthos* emancipador le es profundamente ajeno a la Reforma de Wittenberg, bien lo sabe Dios. Antes al contrario, las tradiciones e instituciones son legítimas en la Iglesia siempre que no contraríen el Evangelio ni lo oscurezcan, siempre que no se pongan a sí mismas en el lugar del Evangelio ni reclamen para sí relevancia salvífica. Por tanto, el *satis est* no comporta un reduccionismo minimalista. No se cierra a la plenitud católica, sino que abre el camino hacia ella del modo adecuado [30] . Pero establece una norma crítica, salvaguardando con ello la libertad cristiana, que en el fondo es la libertad del Evangelio en la Iglesia y sobre la Iglesia.

Esta libertad del Evangelio tuvo consecuencias directas sobre todo en las afirmaciones sobre el ministerio eclesial. Sin duda, el ministerio eclesial, a tenor de la

Confesión de Augsburgo, forma parte constitutiva de la Iglesia. De acuerdo con el artículo V, fue instituido por Jesucristo en aras de la predicación y la administración de los sacramentos. El artículo XIV exige que la persona sea llamada formalmente (*rite vocatus*) a la enseñanza pública de la doctrina y a la administración de los sacramentos. Un ministerio ordenado es, por así decir, necesario *iure divino*. El artículo XXVIII no deja duda alguna sobre el hecho de que la *Augustana* desea atenerse a la recibida constitución episcopal de la Iglesia. Pero tal deseo está sujeto a una condición decisiva, a saber, que los obispos permitan la predicación del Evangelio y no impongan cargas contrarias a este. Si no se cumplen estas condiciones consonantes con la libertad del Evangelio, entonces vale el principio de que hay que obedecer a Dios antes que a los hombres (cf. Hch 5,29).

En este complejo texto se manifiesta con especial claridad el solapamiento de lo viejo –el reconocimiento del ministerio episcopal recibido– por lo nuevo, que no es sino la exigencia de libertad para predicar el Evangelio. La *Confesión de Augsburgo* no ha renunciado a la esperanza de poder conciliar ambos extremos. Esto representa hoy para nosotros un punto de partida para –y una esperanza de– encaminar hacia una solución la que hoy probablemente sea la cuestión más difícil en el diálogo ecuménico, la cuestión del ministerio. Por otra parte, es significativo que la *Augustana* no trate esta cuestión en la primera parte, entre las cuestiones de fe, sino solo en la segunda parte, dedicada a los abusos. Con ello se deja el camino abierto para poder seguir adelante sin los obispos a la sazón titulares en caso de que fracasen las negociaciones de unificación, algo para lo que ya antes de 1530 existían propuestas tanto prácticas como teológicas. Pero esto significa que en el tiempo subsiguiente la comunión con la Iglesia católica episcopalmente constituida dejó de reconocerse como algo necesario en aras del Evangelio, derivándose de ello el derecho a establecer en la concreta situación de necesidad un ordenamiento eclesiástico nuevo e independiente. Con ello se ratificó la división de las Iglesias.

Las consecuencias de este desarrollo, que en 1530 nadie deseaba, para la autocomprensión evangélica fueron grandes. Lo evangélico, si bien originariamente era un fermento corrector, inspirador e interpretador de lo católico, se convirtió *de facto* en elemento constitutivo de una comunidad eclesial autónoma. Para la comunidad eclesial evangélica, la *Confesión de Augsburgo*, con su intención inconfundiblemente católica, no puede ser sino ora un bochorno o apuro, como opina Friedrich Heiler, ora un aguijón en

la carne para no conformarse con el estatus de Iglesia confesional y esforzarse por la recepción universal que pretende este escrito confesional, pero que hasta hoy de hecho no ha alcanzado. En ello radica la actual relevancia ecuménica de la *Confessio Augustana* para la parte luterana.

Pero ¿cómo están las cosas por parte católica? La pregunta de la que vamos a ocuparnos a continuación reza: ¿está abierta la tradición católica a semejante concepción evangélica de la Iglesia? ¿Cómo se entiende y vive aquí la libertad del Evangelio en la Iglesia y sobre la Iglesia?

Justo en este punto aborda la cuestión el concilio de Trento en su cuarta sesión del 8 de abril de 1546 [31] . El concilio asegura que también a él le interesa la *puritas ipsa evangelii*, «la pureza misma del Evangelio». Sin embargo, el alfilerazo antiprotestante se hace patente de inmediato cuando el concilio habla de la *puritas ipsa evangelii in ecclesia*. El legado pontificio Cervini, que presidía el concilio, explica que el Evangelio no está escrito *in charta* [en un libro] sino que, según 2 Cor 3, los creyentes lo llevan impreso *in cordibus* [en el corazón] [32] . De esta relación de Evangelio e Iglesia, pneumatológicamente fundada, se sigue que la Escritura debe interpretarse en el sentido de la Iglesia. El quid del enunciado conciliar no es, pues, la complementación material de la Escritura por la tradición, sino la interpretación de la Escritura por la tradición en el sentido de la conciencia de fe de la Iglesia, guiada por el Espíritu.

Esta afirmación en modo alguno está tan alejada de la preocupación protestante como podría parecer a primera vista. Pues, en primer lugar, también según el Tridentino es el Evangelio la única fuente; y vinculantes para la fe son solo aquellas tradiciones que se remontan a Jesucristo y a los apóstoles y han sido enseñadas sin intermisión en la Iglesia [33] . En segundo lugar, la exégesis de este único Evangelio a través del Espíritu retoma el significado material de la frase luterana *Scriptura sui ipsius interpres*, «La Escritura se interpreta a sí misma», a saber, la Escritura en la predicación de la Iglesia [34] . En consecuencia, el tema «Escritura y tradición» ha dejado de ser hoy una cuestión controvertida separadora de las Iglesias [35] .

Sin embargo, la tradición católica se toma en serio –y aquí radica la diferencia– las decisiones antidonatistas de la Iglesia antigua en tanto en cuanto confía en que la acción del Espíritu en la Iglesia concreta se impone sin cesar, en que en ella, a pesar de toda su pecaminosidad y necesidad de reformas, subsiste, tal como lo formula el concilio

Vaticano II, la Iglesia de Jesucristo [36] . Con esta tesis, la doctrina católica se atiene en el fondo a la decisión de la Iglesia antigua, que en la polémica contra el gnosticismo, erigió tres bastiones: el canon de la Escritura, su vinculante interpretación recapituladora en el símbolo de la fe y la sucesión apostólica en el episcopado como testigo autorizado de esta fe [37] . Estas tres realidades constituyen un todo conexo, que fue reestructurado mediante los cambios de la Reforma.

Con ello hemos llegado al punto decisivo del debate actual sobre la *Confesión de Augsburgo*. Tras el entendimiento en casi todas las cuestiones de detalle, aquí se trata de la pregunta por el lugar concreto del Evangelio y, consecuentemente, de la Iglesia. Esta pregunta fundamental se dirige a ambas partes. La pregunta a la concepción evangélica de Iglesia reza: ¿dónde sino en la Iglesia y a través de la Iglesia nos encontramos con el Evangelio? Pues la Iglesia es también la que nos transmite la Escritura. ¿Quién decide qué es lo que en concreto se llama Evangelio, dónde y cuándo acontece el recto anuncio del Evangelio y una administración de los sacramentos en conformidad con él? ¿Se ha acreditado el principio de la Escritura que se interpreta a sí misma? ¿Ha demostrado ser capaz de salvaguardar la unidad de la Iglesia o ha sido más bien motivo para incesantes divisiones? Así pues, ¿cómo enseña la Iglesia de manera vinculante? Sin embargo, también hay que escuchar la pregunta en sentido contrario, la que la eclesiología evangélica dirige a la concepción católica de Iglesia. Esa pregunta reza: ¿cómo puede salvaguardarse aquí de manera concreta el primado del Evangelio en y sobre la Iglesia y, con ello, la libertad cristiana? ¿Cómo puede hacerse valer en concreto la función crítica del Evangelio? ¿Cómo se hace concretamente manifiesto que el primado del papa se halla sujeto al Evangelio? ¿Cómo se elaboran y asimilan de manera constructiva aquí las experiencias negativas con un episcopado que fracasó catastróficamente en el siglo XVI?

Consideradas con más detenimiento, estas cuestiones, además de divergencias, también ponen de manifiesto ciertas convergencias. Pues evidencian que por ambas partes existen preguntas abiertas y que ni una ni otra posición se han cerrado sin más. Es posible mostrar además que ambas posiciones no solo están abiertas de cualquier modo, sino que están abiertas la una a la otra. Así, por ejemplo, la *Confessio Augustana*, en el artículo XXVIII, conoce embrionariamente un magisterio episcopal, que en la práctica es ejercido como tal. Aunque de él se hace un uso más económico y reservado que en la Iglesia católica –lo que puede ser algo del todo inteligente–, básicamente se plantean

idénticos problemas. Formulado en positivo: la *Augustana* contiene potencialidades ecuménicas aún no aprovechadas por entero. A la inversa, la teología católica reconoce el primado del Evangelio cuando afirma, por ejemplo, que el papa u obispo que apostata de la fe pierde *eo ipso* su ministerio [38] . De ahí que el concilio Vaticano II, siguiendo al conjunto de la tradición católica, asevere que el magisterio no está sobre la palabra de Dios, sino a su servicio [39] . Antes de ser Iglesia docente, es Iglesia oyente. Ya en el siglo XIX escribió Johannes Evangelist von Kuhn que el magisterio se halla sujeto a la Escritura, pero está sobre la exégesis individual de la Escritura [40] . Si bien en esta cuestión no existe –aún– consenso, es imposible pasar por alto una convergencia objetiva.

Ninguna de las dos Iglesias se encuentra, por eso, en la situación –inadmisible no solo desde el punto de vista de la política eclesial, sino también teológicamente– de tener que llevar a cabo el acercamiento ecuménico en ruptura con las tendencias básicas de su propia tradición. El intento de la *Augustana* de unir y reconciliar a ambas Iglesias sigue siendo actual. En las condiciones presentes, que, a diferencia de lo que ocurría en el siglo XVI, no alejan entre sí a las Iglesias, sino que las aproximan, este intento podría tener todavía un futuro ante sí. Más aún, debe tener futuro si se quiere que las Iglesias tengan futuro. Pues la libertad y la liberación son temas que hoy no podemos dejar de abordar. Y en ello compartimos la convicción de que solo la libertad liberada por Jesucristo puede ser la respuesta definitiva a los problemas de nuestro tiempo. Esto nos lleva a la pregunta por las perspectivas de futuro del diálogo entre evangélicos y católicos sobre la *Confesión de Augsburgo*.

III. Perspectivas de futuro para el diálogo entre evangélicos y católicos

La perspectiva de futuro del ecumenismo no es que la Iglesia católica reconozca la *Confesión de Augsburgo* en 1980, año en el que se conmemora el cuatrocientos cincuenta aniversario de esta. Prescindiendo por entero de que el contenido del término «reconocimiento» y, en mayor medida aún, las consecuencias de un paso así siguen sin estar claros [41] , esperar una resolución tan inmediata del problema confesional sería, a la vista del matizado resultado del debate mantenido hasta ahora, ajena a la realidad. Pero ambas Iglesias deben reconocer el reto que para ellas, como Iglesias, deriva de este

debate y activar sus propias potencialidades ecuménicas. Y esto solo lo pueden hacer por la vía de la recepción recíproca.

Yves Congar [42] , Alois Grillmeier [43] y otros han puesto convincentemente de relieve la importancia eclesiológica que la recepción tenía en la Iglesia antigua y medieval. Con este término se alude al proceso mediante el cual una comunidad eclesial (Iglesia local) asume una decisión doctrinal o disciplinaria de otra comunidad eclesial y la reconoce como vinculante también para ella. La recepción supone una comprensión muy determinada de la unidad eclesial. No es la concepción unitaria y uniformista de la unidad, tal como progresivamente se impuso en Occidente en el segundo milenio a raíz de la separación respecto de Oriente, sino la concepción de la unidad como *communio* de Iglesias locales, a cada una de las cuales le corresponde una relativa autonomía teológica, litúrgica, canónica, etc., en todo aquello en lo que no es necesaria la unidad en aras de la fe. Pero, según esta concepción, toda Iglesia local solamente es Iglesia de Jesucristo en sentido pleno si está en comunión con todas las demás Iglesias locales, que elevan idéntica pretensión. En este sentido, ser católico significa originariamente: estar inmerso en una relación eclesial universal. Hoy diríamos: la unidad de la Iglesia es un proceso conciliar de recíproca aceptación y recepción.

La Reforma, al menos en sus inicios, quería impulsar un proceso conciliar de tales características. De ahí que la *Confesión de Augsburgo*, invocando el *magnus consensus* de las Iglesias que se habían pasado a la Reforma de Wittenberg, pretenda ser recibida por la Iglesia universal. Por eso en el prólogo llama, si bien de forma velada a causa de consideraciones políticas, a un concilio ecuménico. Pero las circunstancias históricas no permitieron la realización de este objetivo. Hoy nos encontramos en una nueva situación. El concilio Vaticano II ha recordado por principio la concepción veteroeclesial de la unidad de la Iglesia «en y a partir de» las Iglesias locales [44] , renovando con ello la eclesiología de *communio* de la Iglesia antigua. En esta visión renovada de la unidad ha incluido también a las Iglesias y comunidades eclesiales con las que la Iglesia católica se encuentra en *communio* fundamental, pero no plena. Se las califica, en el sentido del Vaticano II, de Iglesias locales incompletas [45] . Para llegar de nuevo a la *communio* plena, está abierta, por lo que a la eclesiología se refiere, la vía que Heribert Mühlen puso convincentemente de relieve: autodescubrimiento crítico, apertura crítica, recepción crítica [46] .

Tal recepción es necesaria tanto desde los presupuestos del credo católico como desde los del protestante. Pues solo por este camino puede la Iglesia católica realizar plenamente su pretensión de catolicidad. Tal pretensión no se realizará en plenitud mientras sea rechazada, si bien con matices, por una gran parte del cristianismo. De ahí que la Iglesia católica esté obligada, por su propia pretensión, a esforzarse por lograr el consenso con las demás comunidades eclesiales y por reconocer y recibir sus legítimas aspiraciones. Lo mismo vale de otro modo para las Iglesias que invocan la *Confessio Augustana*. Deben reconocer que no han alcanzado el consenso universal que pretendía dicha confesión de fe y deben preguntarse si la crítica de las situaciones anómalas que se lleva a cabo en la segunda parte de la *Augustana* sigue siendo aplicable a la actual Iglesia católica o si las aspiraciones reformistas que allí se formulan no son alcanzables hoy también en comunión con la Iglesia católica.

Así pues, en el camino de la recepción hoy nos encontramos al comienzo de la formación de una confesión ecuménica de fe [*ökumenische Bekenntnisbildung*]. Ello no tiene por qué llevar a un dogma unitario, pero sí que hay que intentar reconocer en el credo de la otra comunidad eclesial la propia fe bajo una forma distinta, lo que supone reconocer a sus miembros como cristianos en pie de igualdad con nosotros. En consecuencia, por el camino de la recepción mutua hay que transformar la pluralidad de credos, que en parte siguen excluyéndose recíprocamente, en una nueva pluralidad, en la que una Iglesia reconozca en el credo de la otra su propia fe en una plasmación distinta inserta en la historia de la teología y la piedad. Con ello debería ir asociada la explicación de que las reprobaciones del pasado no afectan ya al estado confesional del interlocutor presente. Esta forma ecuménica del credo no significa fusión ni nivelación, sino realce de lo propio acompañado del simultáneo reconocimiento de una legítima pluralidad en la plasmación del «asunto» comúnmente vinculante. Por tanto, ni renuncia a lo propio ni pluralismo de puntos de vista inconexos, quizá incluso contradictorios, sino unidad en la diversidad. Solo semejante unidad en la diversidad está en condiciones de expresar toda la riqueza del Evangelio de Jesucristo.

El último paso en este camino hacia la unidad conciliar de las Iglesias solo puede ser, con necesidad que deriva del asunto mismo, un concilio ecuménico. Antes de que se llegue a él, ambas Iglesias deben procurar mediante esfuerzos ecuménicos de toda clase devenir capaces de celebrar un concilio, y eso significa: capaces de consenso. El debate

sobre la *Confesión de Augsburgo* fue un paso importante en este camino. Nos hemos reconocido unos a otros como cristianos y como Iglesias de un modo nuevo y más profundo, experimentando que, en último término, las intenciones de nuestro respectivo ser Iglesia, en vez de alejarnos, nos aproximan.

La unidad plena no es, sin embargo, algo que nosotros, como seres humanos, podamos forjar. Pero la pregunta que hemos de plantearnos reza cada vez menos si somos capaces de responder de un plus de comunión eclesial, sino más bien si podemos responder ante Dios de nuestra prolongada separación. Solo cabe esperar que en 1980, el año en que se conmemora el cuatrocientos cincuenta aniversario de la *Augustana*, las Iglesias encuentren caminos y medios adecuados para presentar a las comunidades la nueva situación ecuménica, así como el resultado de este debate, y extraigan de ahí conclusiones para dar nuevos pasos concretos. Pues en el mundo actual el servicio que les ha sido encomendado solo pueden desempeñarlo en común; y cuanto más tiempo pase, tanto más cierto será esto.

Ir al índice

3.
Credo y comunión confesional desde el punto de vista católico

A muchos de nuestros contemporáneos el actual debate sobre el reconocimiento católico de la *Confessio Augustana* o *Confesión de Augsburgo* se les antoja anacrónico y grotesco. Opinan que en la actualidad hay en la teología y la Iglesia cosas más urgentes que debatir sobre un texto del siglo XVI. ¿No se han revelado el dogma y los credos como una traba para el acercamiento ecuménico? ¿Necesitamos de verdad un credo? ¿No ha llegado más bien el tiempo de un cristianismo no dogmático o, si se quiere, metadogmático? Tales voces se escuchan hoy no solo en el campo liberal-protestante, sino incluso dentro de la propia teología católica. Sin embargo, preguntas y objeciones se formulan también allí donde los credos y los dogmas se consideran elementos importantes e irrenunciables de la vida eclesial. Entonces se señala que la diferencia entre lo católico y lo evangélico atañe no solo a contenidos concretos de dogmas y credos, sino a la autoridad de estos en general, así como a la perspectiva global desde la que son entendidos. Por eso, el reconocimiento de la *Confesión de Augsburgo* como católica, ¿no atribuiría a esta una comprensión que en modo alguno le corresponde? El debate sobre un posible reconocimiento católico de un credo de otra Iglesia presupone, pues, una reflexión sobre el sentido, el lugar y la relevancia de las fórmulas confesionales en general. Clarificar la comprensión católica de credo y dogma es condición indispensable para debatir razonablemente sobre la relevancia de los credos de otras Iglesias, sobre una posible comunión confesional ecuménica en el futuro, lo cual también significa: sobre un eventual reconocimiento católico de la *Augustana* y sobre las consecuencias que tal reconocimiento tendría tanto para la Iglesia católica como para la luterana.

I. Algunas perspectivas históricas

1. Origen y sentido bíblicos de los credos

Los credos y la formación de estos son fenómenos ancestrales del hombre y de la comunidad humana. Quien proclama un credo delante de otros abre su interior y lo manifiesta en público. Quien confiesa así su fe se autoexpone y al mismo tiempo se realiza, pues solo volcándose en el espacio de lo corporal y lo público cobra forma objetiva y validez públicamente vinculante su convicción interna privada. A la inversa, los órdenes de valores vigentes en la esfera pública tan solo tienen realidad concreta mientras los miembros individuales de una comunidad muestran su adhesión a ellos como individuos y como comunidad. Únicamente existen, por así decir, en la medida en que se realizan. Sin un mínimo de tales enunciados confesionales de validez última e incondicionada –por ejemplo, la inviolabilidad de la vida humana– ninguna comunidad puede sobrevivir a la larga. Por eso, la confesión y la formación de credos son un fenómeno ancestral de la historia de las religiones, en especial allí donde un orden político-religioso es reconocido como institución divina y donde tal institución compite con otras religiones. El credo debe entonces mantener vivo en el acto de la confesión el centro vital de la religión y poner de manifiesto, delimitándolo, lo que es específico de ella. Tales credos no son doctrina abstracta; antes al contrario, solo existen en la medida en que son recitados y celebrados cultualmente.

Todo esto vale de modo especial y singular para la religión bíblica [47] . Es una religión histórica de revelación, en cuyo origen y centro está la confesión de Dios a su pueblo: «Yo seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo» (Lv 26,12; Jr 7,23). El credo, la confesión de fe de Israel, es respuesta a la palabra divina de elección. Recuerda lo que Dios ha dicho y hecho. Es, por eso, un credo histórico-salvífico, una confesión de fe en el Dios que sacó a Israel de Egipto (cf. Dt 26,5-9) y, al llegar la plenitud de los tiempos, resucitó a Jesús de entre los muertos (cf. Rom 10,9). En la narración de la historia de Dios con los hombres se revela la esencia misma de Dios. De ahí que a los credos histórico-salvíficos verbales (las llamadas fórmulas de fe) se añadan fórmulas confesionales doxológicas nominales (homologías), que dicen quién es Dios: «Yahvé es nuestro Dios» (Jos 24,17), él es el Dios uno y único (cf. Dt 4,6s), el Dios que da la vida a los muertos (cf. Rom 5,17; 2 Cor 1,9). En el Nuevo Testamento, estas afirmaciones

confesionales nominales están cristológicamente impregnadas en su mayor parte: Jesús es el Señor (cf. Rom 10,9; 1 Cor 12,3; Flp 3,11), Jesús es el Cristo (cf. Hch 5,42; 1 Jn 2,22), Jesús es el Hijo (cf. 1 Jn 2,23; 4,15; 5,5).

El resultado decisivo de la más reciente exégesis bíblica reza: tales fórmulas confesionales existieron desde el principio mismo, son más antiguas que los textos bíblicos. Donde más claramente se echa de ver esto es en uno de los textos más antiguos e importantes de todo el Nuevo Testamento, 1 Cor 15,3-5, en el que Pablo proclama el evangelio de la muerte y resurrección de Jesucristo con ayuda de una fórmula existente con anterioridad, que le ha sido transmitida y él, a su vez, transmite: «Ante todo, yo os transmití lo que yo había recibido: que el Mesías murió por nuestros pecados según las Escrituras, que fue sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras, que se apareció a Cefas y después a los Doce». En virtud de la investigación exegética reciente, teólogos protestantes y católicos están hoy de acuerdo en la idea de que tales fórmulas confesionales no son un soso e inane extracto *a posteriori* del Evangelio vivo, sino esbozo, núcleo y centro, quintaesencia y suma del Evangelio, tipo, modelo y norma para la predicación. Este replanteamiento no está exento de ironía, pues la investigación exegética reciente lleva con ello a un resultado que durante largo tiempo fue objeto de burla como el último bastión de los ultraconservadores: nunca existió un cristianismo no dogmático y, por eso, tampoco puede existir nunca. Los credos son un elemento constitutivo de toda Iglesia que invoque el Nuevo Testamento.

Sin embargo, la pregunta que se suscita es: ¿cómo entienden el Antiguo y el Nuevo Testamento estas fórmulas confesionales? Ya un primer vistazo al Nuevo Testamento muestra que en él todavía no aparece un dogma unitario para la Iglesia universal. Lo que encontramos allí es más bien una gran diversidad de enunciados confesionales. Las fórmulas confesionales del Antiguo y el Nuevo Testamento son, pues, todo lo contrario de rígidas fórmulas doctrinales. Son la respuesta suscitada por el Espíritu al actuar y obrar histórico-salvíficos de Dios (cf. 1 Cor 12,3). De ahí que el credo acontezca en forma de aclamación (cf. Lc 24,34; 1 Cor 16,22) y de himno (cf. Flp 2,6-11, entre otros). Los credos bíblicos son, por tanto, doxologías. Siempre conjugan la alabanza litúrgica de Dios con el reconocimiento de la propia pecaminosidad. En la profesión de fe en Dios y su Cristo como el único salvador, el creyente confiesa también su propia lejanía de la salvación. Por eso, el sí a Dios es simultáneamente rechazo de los dioses; y

la adhesión a Jesús es al mismo tiempo resistencia al pecado, al mundo, a Satán. El credo, la profesión de fe es una opción entre la vida y la muerte (cf. Mc 8,38). Es la decisión del todo personal de ingresar en la comunidad de Cristo mediante el bautismo (cf. Rom 6,17) y una confesión pública «ante los hombres», ante el foro del mundo y a la vista de la oposición del mundo. Tiene su piedra de toque en el *status confessionis*, en la situación de persecución y martirio. Pero la profesión de fe sirve también en creciente medida a la delimitación respecto de la herejía. Aquí se convierte en «doctrina sana» (2 Tim 1,13; 4,3; Tit 1,9), en el bien confiado [*parathḗkē*] (cf. 1 Tim 6,20; 2 Tim 1,14), en confesión que debe mantenerse (cf. Heb 4,14; 10,23).

Los credos veterotestamentarios y neotestamentarios tienen, por consiguiente, un múltiple *Sitz im Leben* [*lugar existencial*]: bautismo e instrucción bautismal (catecumenado), liturgia, predicación, exorcismo, rechazo de la herejía. En todas estas diversas formas se expresa algo común: la confesión, el credo es un fenómeno escatológico. Se trata de la decisión definitiva de Dios, a la que el confesante, quien proclama el credo, se suma. En la doxología litúrgica rebosante de Espíritu se anticipa el escatológico «Dios todo en todo» (1 Cor 15,28), así como el juicio final. Por eso, la confesión lleva a la decidida exclusión de la increencia y la fe errónea.

Así, a modo de síntesis cabe afirmar: la confesión de fe y la Iglesia forman una unidad. Los credos neotestamentarios no son, sin embargo, dogmas en el sentido actual del término. A la sazón todavía existía una gran diversidad de credos, cada uno de ellos referido a su respectiva situación de anuncio. Ello significa que en el Nuevo Testamento aún nos encontramos con la Iglesia incipiente, con la Iglesia en formación, que también en sus fórmulas confesionales es, como Iglesia naciente y en desarrollo, norma permanente para la Iglesia posterior. De ahí que en la Iglesia no haya solo una historia de la piedad, de la liturgia o de la teología, sino una verdadera historia de los dogmas, incluso la historia de una cambiante comprensión del dogma.

2. La forma fundamental en la Iglesia antigua

En la Iglesia de los primeros siglos volvemos a encontrar una gran diversidad y un elevado grado de variabilidad de las fórmulas confesionales [48] . Sin embargo, ya muy pronto se configuraron dos tipos fundamentales de credos, en los que los cristianos católicos y luteranos siguen coincidiendo hasta la fecha. En primer lugar está el llamado

símbolo apostólico, enraizado en el credo bautismal romano, que terminó siendo recibido por todas las Iglesias de Occidente, aunque no alcanzó su forma definitiva hasta alrededor del año 1000. Los credos orientales eran más diversos, si bien constituían un tipo unitario, al que subyace el credo de los dos primeros concilios ecuménicos, el de Nicea (325) y el de Constantinopla (381). Mientras que el llamado símbolo apostólico se circunscribió a Occidente, el credo niceno-constantinopolitano encontró reconocimiento en Oriente y Occidente. Sigue uniendo hasta hoy a todas las Iglesias de Oriente y Occidente. La transición del Nuevo Testamento a los grandes credos de la Iglesia antigua es juzgada diversamente. La dogmática tradicional católica quiso ver en ella un desarrollo lineal lógico u orgánico; la historiografía protestante de los dogmas, por el contrario, juzgó el camino hacia las fórmulas de fe del cristianismo primitivo más o menos como una falsificación del Evangelio originario. Ambas visiones son ahistóricas e ignoran la esencia del Evangelio. Pues el Evangelio no es solo una realidad histórica, sino también una realidad continuamente presente en el Espíritu Santo. Por tanto, debe ser llevado siempre de nuevo al lenguaje y traducido sin pausa a lo largo de la historia en correspondencia con las cambiantes situaciones. De ahí que la historia de los credos y los dogmas necesariamente se caracterice, en razón de su propio asunto, tanto por la continuidad como por la discontinuidad. La continuidad no es continuidad de formulaciones concretas, sino continuidad de un tipo (de credo) perdurable, de un sistema doctrinal permanentemente válido, de motivos fundamentales también perdurablemente válidos [49] . Esta visión se corresponde con el estado actual del conocimiento histórico. Pues la nueva investigación sobre los símbolos y credos ha puesto de manifiesto que todas las afirmaciones esenciales de los credos de la Iglesia antigua están las más de las veces enraizadas casi literalmente en el Nuevo Testamento. También la estructura trinitaria de estas venerables fórmulas de fe se corresponde con la estructura triádica o trinitaria de numerosas afirmaciones neotestamentarias (cf. Mt 28,19; 1 Cor 12,4-6; 2 Cor 13,13; etc.). Por otra parte, los credos veteroeclesiales no se limitan a ser prolongación y fijación precisa de los credos bíblicos. Más bien son la respuesta de la Iglesia antigua a la nueva situación de los siglos II y III, determinada por la controversia con el gnosticismo, que fue seguramente la crisis más grave que nunca había tenido que afrontar el cristianismo; hasta tal episodio no se configuró la estructura básica de la Iglesia antigua. Esta estructura fundamental se caracteriza por tres entrelazados «bastiones» que la Iglesia opuso a la gnosis: la constitución del canon

bíblico, la fijación del credo y la doctrina de la sucesión apostólica. Estos tres elementos estructurales estaban bajo el signo de lo apostólico: en el canon solamente se asumieron los escritos de los apóstoles o de discípulos directos de estos; el credo se consideraba elaborado por los apóstoles y se entendía como síntesis y norma interpretativa de la Biblia; determinante era, por último, la comunión en las Iglesias de origen apostólico.

Así pues, en la lucha defensiva antignóstica la Iglesia se situó bajo la norma del comienzo apostólico, dada de una vez por todas. Y al mismo tiempo se entendió como el lugar en el que la verdad del Evangelio está permanentemente presente. Según Ireneo, la Iglesia es el recipiente en el que el Espíritu Santo depositó lozana la fe de los apóstoles y donde lozana la conserva. «Allí donde está la Iglesia, allí está también el Espíritu de Dios; y allí donde está el Espíritu de Dios, allí está también la Iglesia y toda la gracia; pero el Espíritu es la verdad» [50] . Tertuliano argumenta de forma menos pneumatológica que jurídica, pero viene a decir, si se atiende al contenido, lo mismo. Para él está fuera de duda que la Iglesia «posee aquello que las Iglesias han recibido de los apóstoles, los apóstoles de Cristo y Cristo de Dios». Por eso, solo la Iglesia puede reclamar para sí con razón la Escritura; a los herejes les acusa de antemano de estar en el error [51] . En consecuencia, la Iglesia guiada por el Espíritu Santo, el Espíritu de la verdad, es la casa de la verdad, el signo universal de la salvación. La estructura fundamental surgida en el siglo III demostró ser lo suficientemente amplia para dejar espacio al variado cambio histórico. La fijación del contenido del credo no se cerró en el fondo hasta finales del primer milenio, después de que el *filioque*, que diferenciaba a Occidente de Oriente, se impusiera definitivamente. En el segundo milenio, sin embargo, la formación del credo se separó del marco del símbolo veteroeclesial. Ya en las dos primeras disputas sobre la eucaristía surgieron nuevas fórmulas confesionales, que el concilio Lateranense IV confirmó en 1215 (doctrina de la transustanciación) [52] . Importante devino sobre todo la doctrina de Tomás de Aquino, según la cual los artículos de fe no pueden crecer según su sustancia, pero sí por lo que concierne a su despliegue. Tomás atribuyó además por primera vez al papa el derecho de elaborar un credo [53] . A finales de la Edad Media se corrió luego agudo peligro –no tanto en la doctrina oficial cuanto en la piedad popular media– de que el núcleo de la fe quedara recubierto y difuminado por desarrollos secundarios. Con ello, la forma fundamental de lo católico, tal como se había configurado en el siglo III, se vio inmersa en las postrimerías de la Edad

Media en una grave crisis interna, que ni el papado ni los concilios de reforma tardomedievales estaban en condiciones de solventar.

3. La concepción evangélica de credo

Los reformadores no querían fundar una nueva Iglesia. Se sabían en continuidad con la Iglesia antigua. Por eso no querían abandonar la base de los credos veteroeclesiales [54] . Al principio de la formación luterana del credo se encuentra el credo que Lutero añadió a su escrito *La Cena de Cristo* de 1528. Este credo no solo retoma el contenido de los símbolos de la Iglesia antigua, sino también su estructura trinitaria. Lo mismo vale para la *Confessio Augustana* [55] . Tanto en la síntesis de la primera parte como en la de la segunda asegura que en ella no se contiene nada que contradiga a la Escritura ni a la *ecclesia catholica* ni a la *ecclesia romana*; toda la polémica gira más bien alrededor solo de algunos abusos. Ya en aquel momento, esta afirmación constituía seguramente una minimización de las diferencias existentes. Muestra, sin embargo, la intención católica en el planteamiento de la formación luterana del credo. Pero aun cuando Lutero y la *Augustana* asumieran plenamente los credos veteroeclesiales, los situaron en una nueva perspectiva: en la perspectiva de lo que Lutero llamaba «el Evangelio». La pregunta de partida de Lutero rezaba: «¿Cómo consigo un Dios benevolente?». Lo que le interesaba era la certeza personal de salvación. El evangelio de la justificación del pecador por la sola gracia fue la respuesta. Lo que contaba primordialmente en esta respuesta, antes que los distintos contenidos de fe en cuanto tales, era la totalidad de la fe cristiana o, más en concreto, una nueva visión específicamente «evangélica» de ese conjunto. Las consecuencias de esta nueva visión se pueden explicar tanto por lo que respecta al contenido, desde el principio protestante material, como bajo una óptica estructural, desde el principio protestante formal. Ninguno de estos dos principios se encuentra todavía en la *Confesión de Augsburgo*, sino que brota de una sistematización posterior. Sin embargo, ambos expresan adecuadamente la perspectiva evangélica, con la que también se encuentra comprometida la *Augustana*.

Como principio material protestante se entiende la doctrina de la justificación solo por la gracia y en virtud de la sola fe. Partiendo de ella, Lutero situó el credo trinitario y cristológico de la Iglesia antigua en la perspectiva de la certeza personal de salvación. Lo que importaba no era la doctrina cristológica de las dos naturalezas, sino el *pro me* del

acontecimiento Cristo. El dogma se convierte de este modo en *assertio*, en un enunciado al que uno se aferra inalterablemente, un enunciado que afirma, confiesa, sostiene, un enunciado que mantiene con firmeza y perseverancia. En este sentido, Lutero, en el opúsculo *La voluntad determinada*, asevera contra Erasmo: *Tolle assertiones, et christianismum tulisti*, «Si suprimes las afirmaciones, has suprimido el cristianismo» [56] .

Aunque Lutero no contraponía la fe fiduciaria personal a la fe confesional «objetiva», el luteranismo posterior no siempre fue inmune a este peligro. La conocida frase de Melanchthon: *Hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere, non, quod isti docent, eius naturas, modos incarnationis contueri*, «Conocer a Cristo es conocer sus beneficios, y no, como enseñan, reflexionar sobre sus naturalezas y los modos de su encarnación» [57] , se entendió con frecuencia como legitimación para convertir la doctrina de la justificación en regla hermenéutica de interpretación, privando así al credo de su contenido «objetivo» y reduciéndolo a su relevancia existencial. Este intento se acometió tanto en la teología liberal como en la teología existencial. Rudolf Bultmann plasmó el problema en el siguiente dilema: «¿Me ayuda [Cristo] a mí porque es el Hijo de Dios o es el Hijo de Dios porque me ayuda?» [58] . Los teólogos que se aferran a la intención originaria de Lutero siempre se han opuesto con fuerza a semejante disolución [59] . Para ello pueden apelar a la *Confessio Augustana*, que en el prólogo se autocaracteriza como credo *de artículo en artículo* y en las síntesis de la primera parte y de la segunda como suma doctrinal. Sin embargo, la cuestión del horizonte de comprensión y de la interpretación material de los credos de la Iglesia antigua sigue siendo un serio problema ecuménico. Al problema de la comprensión material se añade el problema de la autoridad formal del credo. Por «principio protestante formal» no se entiende solo la doctrina de que para atestiguar el evangelio de la gracia como única realidad justificante basta «la sola Escritura», sino también la convicción de que la Escritura, en lo que concierne a su «asunto», es clara en sí misma y se autointerpreta. La consecuencia de esta doctrina es que todos los credos, tanto los escritos confesionales de la Iglesia antigua como los luteranos, solo pueden poseer validez y pretender carácter vinculante porque –o en la medida en que– son conformes con la Escritura. Solo la Escritura es juez, regla, pauta; los otros textos son testimonio de cómo se entendía la fe en la época correspondiente y de cómo ha sido rechazada la doctrina falsa [60] . Este

principio de la Escritura no priva a los credos de su carácter vinculante, pero excluye que posean una autoridad infalible.

Desde su comprensión de la Escritura, los reformadores pudieron recibir de hecho todo el credo de la Iglesia antigua. Pero con el surgimiento de la exégesis histórico-crítica de la Biblia en el siglo XVIII, la situación se alteró radicalmente. La controversia sobre el *Apostolicum* (1891-1892) puso de manifiesto cuán crítica se había tornado la situación. Adolf von Harnack intentó mediar prestando atención al símbolo apostólico y aconsejando abstenerse de toda agitación, pero al mismo tiempo se reservó el derecho a la crítica objetiva en los detalles [61] . Esta no se convirtió en la actitud oficial de la Iglesia luterana, aunque fue y ha seguido siendo desde entonces la posición *de facto* de muchos teólogos, párrocos y cristianos luteranos. Otros teólogos luteranos actuales reconocen, en cambio, el insuperable círculo hermenéutico existente entre la precomprensión guiada por el credo, que posibilita la mirada adecuada a la Escritura, y la interpretación de la Escritura, que enseña a entender el credo de forma más profunda y abarcadora [62] . Pero incluso en esta comprensión hermenéuticamente matizada la obligatoriedad del credo de la Iglesia antigua o, para ser más exactos, el problema de la autoridad sigue siendo un grave problema ecuménico [63] .

Tanto el problema de la comprensión material de los símbolos veteroeclesiales como el del carácter vinculante de estos agitan en la actualidad también a la Iglesia católica. Idénticas preguntas y respuestas atraviesan hoy la teología de ambas Iglesias. Sin embargo, una y otra abordan los problemas hoy comunes desde supuestos en parte diferentes. Esto tiene que ver con el hecho de que la perspectiva evangélica llevó a un nuevo tipo de escritos confesionales, entre los cuales el más importante es la *Confessio Augustana*. Ya solo lingüísticamente esto se expresa en el hecho de que por parte católica no se suele hablar tanto de *confessio* cuanto de *professio* [64] . Detrás de este desplazamiento terminológico hay un desplazamiento material. Se hace patente sobre todo cuando se considera el sujeto de estos nuevos credos. No son elaborados por sínodos episcopales, sino por los teólogos y los Estados imperiales [*Reichsstände*]. Tal cual se dice en el prólogo de la *Augustana*, estos se entienden a sí mismos como representantes de los pastores y predicadores de sus parroquias o comunidades y expresan el gran consenso de sus Iglesias [65] . Su objetivo originario era, como también se afirma expresamente en el antedicho prólogo, impulsar un proceso conciliar. Así pues,

la intención era permanecer en la comunión de la Iglesia antigua; más aún, se perseguía la recepción del propio credo por la Iglesia universal. Solo cuando esto, por múltiples razones, resultó inviable, se constituyó en la situación de emergencia que a la sazón se vivía una comunidad eclesial autónoma, que encontró su expresión institucional en los escritos confesionales concebidos como tratados doctrinales. La tríada veteroeclesial de Escritura, símbolo y sucesión apostólica se reestructuró sobre todo a consecuencia de los cambios introducidos en el ámbito del ministerio episcopal. Mediante la ruptura de la comunión con el episcopado, que se remontaba en sucesión histórica hasta los orígenes apostólicos, surgió el nuevo tipo de Iglesia confesional, a cuyos escritos confesionales se atribuye en cierto sentido mayor importancia que a los credos de la Iglesia católica. En consecuencia, la Reforma, que originariamente quería permanecer en la tradición del credo veteroeclesial, llevó *de facto* a una nueva concepción, incluso por lo que respecta a su idea de credo.

Esta estructura evangélica no es, sin embargo, algo fijo, sino susceptible de diversas configuraciones históricas. Ya Melanchthon y la *Confesión de Augsburgo* ponen los acentos de manera distinta que el propio Lutero; la ortodoxia protestante de los siglos XVI y XVII, de manera distinta que la teología de la Ilustración y que la teología liberal y existencial; y esta, a su vez, de manera distinta del luteranismo confesionalista del siglo XIX y de los teólogos del siglo XX que procedían del renacimiento luterano y que en el *Kirchenkampf* [lucha por el control de las Iglesias, sobre todo de las protestantes] que se desencadenó durante el Tercer Reich cobraron nuevamente conciencia de la importancia del credo, de la confesión de fe (*Declaración de Barmen*). Por eso, dada la intención marcadamente ecuménico-católica que caracteriza la *Augustana*, es de esperar que la aspiración fundamental evangélica vuelva a adquirir, a consecuencia del movimiento ecuménico de nuestro siglo, una nueva forma reconocible como plasmación de lo católico. Pero ¿está la posición católica romana abierta a ello?

4. La concepción católica tradicional

La repuesta católica a este desafío de la Reforma no puede consistir en la mera repetición –además poco reflexionada– de la relación veteroeclesial de Escritura, credo y sucesión apostólica en el marco de la *communio* sacramental. La respuesta a la nueva pregunta

llevó por fuerza a una nueva forma histórica de lo católico, que sin embargo ahora, con el concilio Vaticano II, ha llegado a su fin.

En primer lugar, ya el concilio de Trento, en su tercera sesión de 4 de febrero de 1546, elevó el credo niceno-constantinopolitano a principio de unidad y fundamento firme y único [66] . Una vez posicionado tan firmemente sobre el terreno de los credos de la Iglesia antigua, el concilio se ocupó en su cuarta sesión de 8 de abril de 1546 de los nuevos interrogantes. El punto de partida fue la pregunta por la relación entre Escritura y tradición, apenas reflexionada en la patrística y la escolástica, pero convertida en un problema acuciante por la Reforma [67] . El concilio no habla –como durante largo tiempo se interpretó equivocadamente– de dos fuentes. Antes bien, asume la pregunta de la Reforma y habla de la única fuente del Evangelio y a continuación, sin embargo –y aquí es donde radica el alfilerazo antiprotestante–, del *Evangelium in ecclesia* [68] . Esto significa: al igual que para los padres de la Iglesia, también para el concilio de Trento la Iglesia es el lugar concreto del Evangelio, su recipiente, su casa.

La Iglesia encuentra en concreto el Evangelio en la Escritura y en las tradiciones. Según el concilio, ambas deben venerarse con idéntica disposición piadosa y respeto. Por «tradición» no entiende el concilio, sin embargo, las disposiciones humanas rechazadas por los reformadores [69] , sino exclusivamente tradiciones que tienen su origen en Cristo y en los apóstoles y han sido transmitidas hasta el presente. Así pues, el concilio no defiende directamente lo que cuestionan los reformadores. Tampoco dice que el Evangelio se halle contenido en parte en la Escritura y en parte en las tradiciones; la relación material de Escritura y tradición permanece abierta. Por eso, sobre el suelo del concilio resulta posible aceptar que la Escritura está fundamental y sustancialmente completa en lo relativo al contenido y entender la tradición como la interpretación viva de la Escritura en la Iglesia. El quid de la enseñanza del concilio en este punto no es la complementación material de la Escritura, sino la interpretación eclesial de esta o, si se quiere, el indisoluble vínculo de la Escritura con la Iglesia y con el sentido de la Escritura transmitido originariamente en la Iglesia y afirmado de continuo por esta [70] . Con ello se pretende reafirmar, más allá del tenor literal, la estructura veteroeclesial puesta en cuestión por la Reforma.

Lo característicamente nuevo del catolicismo postridentino respecto de la Iglesia antigua consiste en que la Iglesia se entendió de modo progresivo y cada vez más

unilateralmente como Iglesia oficial y la eclesiología devino también en creciente medida «jerarcología» [71] . La Escritura y la tradición pasaron a ser concebidas ahora como regla remota de la fe (*regula fidei remota*), mientras que la doctrina eclesiástica oficial se caracterizó como regla inmediata de la fe (*regula fidei proxima*). Se desarrolló la concepción de un magisterio eclesial infalible, algo que en esta forma era desconocido en la Iglesia antigua y medieval. En el siglo XVIII se configuró la concepción de dogma determinante a partir de entonces: una verdad revelada definida solemnemente por el magisterio ordinario o extraordinario de la Iglesia [72] . La cima de este desarrollo fue el concilio Vaticano I (1869-1870), con su definición del magisterio infalible del papa [73] . Los papas han hecho uso dos veces de esta autoridad docente infalible: al elevar a dogma la Inmaculada Concepción de María (1854) [74] y al elevar a dogma la asunción corporal de María a la gloria celestial (1950) [75] . Tanto uno como otro solo tienen fundamento indirecto en la Escritura y en la tradición antigua. Por eso, en ambos dogmas existía el peligro de que el magisterio se separara de los testimonios de la Escritura y la tradición. Es característico el dicho atribuido al papa Pío IX: «La tradición soy yo». La regla de la fe no parece consistir ya en la doctrina apostólica material, sino en el criterio formal de la autoridad apostólicamente fundamentada, a la que en determinadas circunstancias se le garantiza infalibilidad.

El peligro que corre la Iglesia católica postridentina y vaticana es, en el fondo, el reflejo especular y antitético del peligro que acechaba en la concentración luterana en la certeza personal de salvación. Si aquí todo se concentra en la certeza subjetiva de salvación del individuo, allí, en la Iglesia católica postridentina y vaticana, todo gira en torno a la decisión personal del papa. Sin embargo, el concilio Vaticano I no define semejante papalismo, como tampoco Lutero enseñó un individualismo subjetivista de la salvación. El concilio afirmó expresamente más bien que el papa, en sus decisiones *ex cathedra*, en las que habla como pastor y maestro universal, está investido de la infalibilidad que Cristo confirió a la Iglesia. Así pues, el concilio se atuvo por principio a la relación entre la infalibilidad del papa y la infalibilidad de la Iglesia. Según el concilio, esta infalibilidad prometida conjuntamente a la Iglesia y al papa no excluye que los dogmas sean históricos, es decir, que estén formulados, desde una perspectiva limitada, en el lenguaje y los modos conceptuales de su época, por lo que perfectamente pueden estar amalgamados con errores. En último término, la infalibilidad se afirma solo del

sentido de los dogmas, no de su forma lingüística [76] . Ninguno de estos dos puntos de vista –es necesario admitirlo– llegó a hacerse valer plenamente en el concilio Vaticano I. El hecho de que no obstante sean mencionados muestra, con todo, que tampoco el catolicismo postridentino y vaticano era en principio tan cerrado que la renovación solo fuera posible en ruptura con él. Al contrario, encierra importantes elementos con los que luego pudieron enlazar el Vaticano II y la teología católica posconciliar para inaugurar sin ruptura una forma nueva, ecuménicamente abierta e histórica de lo católico. Este catolicismo posconciliar –por lo que concierne a la problemática que aquí nos interesa– se caracteriza por la reflexión sobre la estructura fundamental de la Iglesia antigua, que en el catolicismo de los últimos siglos se ha alejado en parte del equilibrio, así como por una nueva apertura ecuménica a los impulsos reformadores. Donde con mayor claridad se expresa el nuevo estilo es en el hecho de que el Vaticano II se situó decididamente sobre el terreno de los credos y dogmas transmitidos, pero no proclamó ningún dogma nuevo, sino que optó más bien por un modo pastoral de anuncio y enseñanza. La pregunta que debemos plantearnos ahora es qué forma histórica nueva del credo eclesial resulta de este desarrollo histórico y qué se sigue de ello para una nueva evaluación del principal escrito confesional luterano.

II. Perspectivas sistemático-teológicas

1. Credo: acto y contenido

Los credos antiguos no dicen: «Creo que existe Dios…, que Jesucristo es el Hijo de Dios…, que el Espíritu Santo actúa en la Iglesia». Antes bien, su formulación es la siguiente: «Creo en Dios…, en Jesucristo…, en el Espíritu Santo» [77] . Así pues, la fe no es un mero tener por verdaderos ciertos enunciados (dogmas) y hechos (hechos salvíficos); la fe es un camino, un movimiento que se dirige hacia Dios y solamente hacia Dios. Es el proyecto de todo el hombre con la vista puesta en Dios. Comporta confiar en Dios y construir sobre él, decirle amén con todas las consecuencias. La fe es el sí incondicional a Dios como fundamento, meta, sostén y contenido de la vida. Agustín explica la esencia de la fe de un modo que se ha hecho clásico: «¿Qué significa, pues, creer en él? Abrirnos a él por la fe, amarlo por la fe, volvernos hacia él por la fe y estar

unidos con sus miembros» [78] . De ahí que el concilio Vaticano II diga de la fe que en ella el ser humano se entrega a Dios como un todo en libertad, sometiéndose con el intelecto y la voluntad al Dios que se revela [79] . Con ello se afirma que la fe es un acto personal en el que se compromete todo el hombre, incluidos intelecto y voluntad, y que tiene su fundamento, meta y contenido exclusivamente en Dios.

Semejante fe solo es posible como respuesta a la palabra de Dios, por medio de la cual Dios se promete y comunica a sí mismo al ser humano. Por eso, la fe, así como se dirige prospectivamente a Dios en la esperanza, también se dirige retrospectivamente, en el recuerdo (*anámnēsis*), al hablar y actuar divinos en la historia de la salvación. La fe no es, por consiguiente, un anhelo vacío, un sentimiento sin contenido, un mero dinamismo que desemboca en el puro silencio. Como respuesta a la palabra de Dios, la fe tiene un contenido concreto. Tal contenido no es la objetivación *a posteriori* de la fe subjetiva, sino la palabra, dada de una vez por todas, de la revelación divina. El contenido recapitulador de todo es Jesucristo, en el que Dios ha hablado y actuado de manera escatológica y definitiva. De ahí que la fe siempre sea, según el Nuevo Testamento, «fe en Jesucristo», un abandonarse a la realidad de Jesucristo y un ser admitido en ella. La fe cristiana es, pues, un todo abarcador de acto y contenido (*fides qua creditur* y *fides quae creditur*), y esta totalidad no puede ser descompuesta objetiva ni subjetivamente.

De este entrelazamiento intrínseco de acto y contenido resulta que toda fórmula de fe y toda fórmula confesional se trascienden a sí mismas. El acto de fe, que no se refiere a una cosa (doctrina, hechos), sino a Dios, trasciende toda fórmula y la entiende como imagen y símil (analogía) del Dios siempre mayor. Toda semejanza, por grande que sea, incluye aquí una desemejanza siempre mayor [80] . De ahí que Tomás de Aquino diga del acto de fe que no se refiere al enunciado, sino al «asunto» sobre el que trata el enunciado, esto es, a Dios mismo [81] . Por eso, en consonancia con la tradición, Tomás define el artículo de fe como *perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*, «una percepción de la verdad divina que nos orienta hacia esa verdad en sí misma» [82] , o sea, el artículo de fe es una comprensión real de la verdad de Dios, pero una comprensión que posee una tendencia inherente a trascenderse hacia la verdad misma. De este modo, la fe está esencialmente vinculada a la esperanza. Es un comienzo y una anticipación de la visión de Dios cara a cara [83] . Esta estructura de esperanza y esta certeza de esperanza características de la fe se corresponden, por lo que respecta a la intención

fundamental, con la certeza de la salvación de Lutero y permiten asumir positivamente – y mejor de lo que le fue posible al Tridentino [84] – la intención fundamental del reformador e integrarla en el conjunto de la tradición católica [85] .

2. La fundamentación del credo en la Escritura y la tradición

Decir *credo* es un acto personal del ser humano, a través del cual este une su voz a la proclamación del credo de la Iglesia como *congregatio fidelium*. Ya el credo del Nuevo Testamento es expresión de la fe común, pública y vinculante que se forma en la Iglesia.

En ella no habla el yo aislado de un cristiano individual, sino el «nosotros» de la comunidad eclesial de fe. Un cristianismo privado no es, en consecuencia, legítimo. Se cree en la Iglesia y con la Iglesia. De ahí que la confesión de fe se realice «en nombre de toda la Iglesia, unida por la fe». El símbolo de fe es, según la etimología originaria del término, el signo distintivo merced al cual los cristianos y las comunidades cristianas se reconocen entre sí. En este sentido, el *symbolum* constituye el vínculo que engloba a todos los creyentes [86] . La fe es, pues, una fe dentro de la Iglesia y con la Iglesia, ¡pero no una fe en la Iglesia [es decir, una fe que tenga a esta por objeto]! Los antiguos credos son muy precisos en este punto. Distinguen con precisión entre el *credere in Deum* y *credere ecclesiam*. La Iglesia no es Dios. Por eso se puede creer a la Iglesia, pero no en la Iglesia [en sentido objetivo, no locativo], como se cree en Dios. La Iglesia está sujeta a Dios y su palabra. Debe ser Iglesia oyente antes de ser Iglesia docente, y su enseñanza no puede tener su meta en sí misma, sino solo en llevar al ser humano hacia Dios. La tentación de una autoidolatrización de la Iglesia es ciertamente grande. La obediencia de la fe se convierte entonces en una fe de la mera obediencia. Vistas las cosas rectamente, la Iglesia no es, sin embargo, fundamento ni meta de la fe; antes bien, ella misma es Iglesia creyente y, como tal, testigo, lugar, hogar de la fe y en la fe.

La siempre nueva escucha de la palabra de Dios, un acto que es constitutivo de la Iglesia, deviene concreta en la escucha del testimonio de la Sagrada Escritura. En ella se nos ha transmitido la fe de una vez por todas (cf. Jds 3) y de un modo operado por el Espíritu (cf. 2 Pe 1,21). Por eso, en ella Dios mismo se dirige al hombre por mediación de otros hombres y a la manera de los hombres [87] . De ahí que la exégesis de la Sagrada Escritura deba ser, por así decir, el alma de toda la predicación de la Iglesia. De ella debe extraer sin cesar la Iglesia alimento y fuerza [88] . «No conocer la Escritura significa no

conocer a Cristo» [89] . Como testimonio rebosante de Espíritu sobre los orígenes de la Iglesia, la Escritura es, por eso, *norma normans non normata* [norma normativa no normada] para toda predicación, enseñanza y praxis de la Iglesia. Por muy cierto que sea que la Escritura constituye la norma de la fe eclesial, también lo es que la Escritura surgió en la Iglesia y para la Iglesia, que sus libros fueron reunidos en el canon y transmitidos hasta nuestros días por la Iglesia. La Escritura es Sagrada Escritura para nosotros única y exclusivamente como Escritura creída, atestiguada y transmitida por la Iglesia. Solo en la fe de la Iglesia es la Escritura norma para la fe de la Iglesia. Así pues, la Escritura es, en todos los sentidos, un libro de la Iglesia; y teológicamente no puede ser aislada de la transmisión de la fe por la Iglesia. En efecto, el Evangelio atestiguado en la Escritura no es una realidad meramente histórica, sino que, en virtud de la promesa de Cristo en el Espíritu Santo, está de continuo presente en la fe de la Iglesia. La transmisión de la fe no es, por tanto, una segunda fuente adicional junto a la Escritura, sino la viva interpretación y recepción espiritual de la Escritura en la Iglesia. «¿Qué es, pues, la tradición? El peculiar sentido [*Sinn*] cristiano que existe en la Iglesia y se reproduce a través de la educación eclesial; este sentido, sin embargo, no debe pensarse al margen de su contenido, sino que más bien se ha constituido al hilo de su contenido y a través de él, de suerte que ha de ser llamado "sentido colmado". La tradición es la palabra que se mantiene viva en el corazón de los creyentes» [90] . En razón de la intrínseca unidad de Escritura y tradición hay que afirmar que «la Iglesia no obtiene solo de la Escritura su certeza sobre todo lo revelado» [91] . Antes bien, siempre que se escucha la Escritura hay que escuchar a un tiempo los testimonios de la tradición eclesial (liturgia, concilios, padres de la Iglesia, maestros eclesiales, praxis devocional, etc.). A diferencia de la Escritura, estos solo son, con todo, *norma normans normata* [norma normativa normada] para la predicación, la enseñanza y la praxis de la Iglesia. El principio de la tradición así entendido no se contrapone fundamentalmente a la tesis luterana de la Escritura que se interpreta a sí misma. Al contrario, retoma de modo positivo esta tesis, por lo que atañe a su contenido, dentro del conjunto global de la teología católica [92] .

3. Credo y comunión confesional

Entonces y ahora, la pregunta reza: ¿dónde está esta verdadera Iglesia, que es testigo del verdadero Evangelio? La Iglesia católica no deja ninguna duda sobre su convicción: la

verdadera Iglesia no es solo una realidad rememorativa de la Iglesia del primer milenio, de los cinco primeros siglos, del Nuevo Testamento o incluso únicamente de ciertos escritos y estratos del Nuevo Testamento en los que todavía no hay influencias protocatólicas. La verdadera Iglesia tampoco es solo una realidad de la esperanza, que no se realizará sino escatológicamente. La verdadera Iglesia es, en virtud de la promesa del Señor, una realidad presente ya ahora. Pero no está presente «detrás» o «por encima» de las distintas confesiones separadas; antes bien, está presente en la Iglesia católica misma. Tal es el sentido del famoso *subsistit* en la constitución del concilio Vaticano II sobre la Iglesia, la *Lumen gentium*: «Esta Iglesia, establecida y organizada en este mundo como una sociedad, subsiste [*subsistit*] en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él» [93] . En este mismo pasaje, el concilio reconoce, sin embargo, que también fuera de la Iglesia católica romana existen elementos de la verdadera Iglesia. Habla de Iglesia y comunidades eclesiales fuera de sus límites. Pero afirma que la plenitud de los medios de salvación (¡no de la salvación!) solamente se da en la Iglesia católica [94] . Con esta afirmación, el concilio se atiene a la estructura fundamental de la Iglesia antigua, según la cual la Iglesia concreta, o sea, la Iglesia en comunión con el ministerio apostólico es signo y testigo de la verdad del Evangelio. En consecuencia, el carácter concreto de la Iglesia se agudiza, a tenor de la convicción católica, en la vinculación de la Iglesia con el ministerio encuadrado en la sucesión apostólica y en la vinculación del credo con la enseñanza autoritativa de este ministerio eclesial. Por supuesto, también el ministro se halla sujeto a la palabra de Dios; en ese sentido, pertenece a la comunidad de los creyentes. El hecho de que a la vez esté, sin embargo, frente a ella se funda en la esencia misma del Evangelio. Pues la Iglesia no puede decirse a sí misma el Evangelio; este le es dicho, le es proclamado con autoridad. Por eso, la vinculación del Evangelio con el ministerio no es expresión de la posibilidad de disponer autoritariamente sobre el Evangelio; el ministerio expresa más bien el indisponible carácter frontero del Evangelio respecto de la Iglesia. La estructura del «en y frente a» que rige la relación entre ministerio y comunidad eclesial es, por eso, esencial para la Iglesia [95] . Esta estructura está presente en todos los planos en los que se realiza la Iglesia, en el plano de la comunidad o parroquia, en el de la diócesis, en el de la Iglesia universal. De ahí que el verdadero anuncio del Evangelio y la verdadera Iglesia solo sean posibles en comunión con el ministerio eclesial en todos estos niveles. En este lugar

encuentra su máxima agudización la expresión *Evangelium in ecclesia* que emplea Trento.

Puesto que aquí nos encontramos en el meollo del problema ecuménico, es importante determinar con exactitud qué es lo que se quiere decir con esta aseveración. No se pretende afirmar que en la Iglesia católica concreta el Evangelio sea atestiguado en su plenitud de un modo absolutamente perfecto. En efecto, el concilio habla en el mismo contexto de la forma de sierva de la Iglesia, de la que también forma parte el hecho de que la Iglesia es una Iglesia de pecadores. «Siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación» [96] . A la forma de sierva de la Iglesia pertenece asimismo la historicidad de sus afirmaciones de fe y enunciados confesionales, que es reconocida expresamente en algunos documentos magisteriales recientes [97] . Según esto, es preciso distinguir entre el contenido o sentido de un enunciado confesional, que tiene que mantenerse perpetuamente [98] , y el modo de enunciación, aspecto este en el que la Iglesia depende de la fuerza expresiva del lenguaje de cada época. De ello no cabe deducir ningún relativismo dogmático que considere que los credos contienen la verdad solo de un modo aproximado, variable o en parte incluso deformado. Del carácter concreto de la Iglesia forma parte más bien «el mantenimiento de la verdad en una forma determinada» [99] . La historicidad implica, sin embargo, que esa forma concreta necesita sin cesar de interpretación. De ahí que elevar una verdad al credo equivalga a elevarla a lo permanentemente memorable. Así pues, la Iglesia concreta es, con su credo concreto, una Iglesia en camino. También es, como Iglesia confesante, pueblo peregrino de Dios, que debe atestiguar la fe transmitida de una vez por todas en consonancia con los «signos de los tiempos» [100] . Este testimonio histórico le es confiado a la Iglesia en conjunto en el «en y frente a» que rige la relación entre ministerio y comunidad. Por eso, gracias a la promesa permanente del Espíritu, la Iglesia como un todo no puede errar cuando, desde el consenso universal y en comunión con el ministerio eclesial, atestigua la fe [101] . Por mucho que en la Iglesia todo individuo tenga su carisma, este ha de ser demostrado en la edificación de la Iglesia (cf. 1 Cor 12). El consenso con la comunidad creyente de la Iglesia y la recepción por esta son, por eso, los principales criterios del esclarecimiento de la verdad en la fe [102] . Esta unidad de credo y comunidad confesional en la Iglesia católica se corresponde por principio también con la intención básica de la *Confessio*

Augustana. En efecto, esta se halla orientada por completo a posibilitar el consenso con la Iglesia católica y a ser recibida en esta. También ella afirma que el ministerio eclesial se instituyó en aras del Evangelio (cf. art. V) e incluso querría restablecer la comunión con el episcopado de la Iglesia católica (cf. art. XXVIII). Este intento fracasó por múltiples razones, algunas relativas al contenido teológico y otras no. Sin embargo, esto no es óbice para admitir que, desde una perspectiva histórica y teológica actual, la intención fundamental de la *Augustana* puede ser reconocida como católica. Esta tesis no contiene aún el reconocimiento católico de todos los enunciados materiales de dicha confesión de fe, pero sí que impele a un examen en profundidad de ellos desde el punto de vista del contenido [103] .

III. Prospectiva hacia una futura forma ecuménica de la confesión de fe

Como resultado de lo dicho hasta ahora podemos afirmar: la *Confesión de Augsburgo* pretendía originariamente realizar su concepción «evangélica» de Iglesia en el marco de la comunión de la Iglesia católica. Sobre todo en su artículo VII ensayó una síntesis entre la idea veteroeclesial de Iglesia como *communio* (*congregatio*) *sanctorum* y la concepción luterana de Iglesia, que parte de la recta predicación del Evangelio y la administración de los sacramentos en conformidad con este [104] . Tal intento de mediación fracasó a la sazón por diversas razones. Así, lo que era un documento de unidad se convirtió de hecho en un documento de división, en un documento base para la constitución de una comunidad eclesial separada de la Iglesia católica. Cuando en la actualidad debatimos sobre el reconocimiento católico de la *Confessio Augustana*, retomamos su intención originaria con la esperanza de que hoy, en la nueva situación ecuménica de Iglesias que se mueven unas hacia otras, las condiciones sean más propicias para una unificación en las cuestiones objetivas en su día –y en parte aún hasta la fecha– controvertidas.

Con ello ha comenzado hoy una nueva fase de conformación del credo, que podría designarse como ecuménica. Se caracteriza por el retorno a la estructura básica de la Iglesia antigua, que es también importante para el acercamiento ecuménico con las Iglesias ortodoxas, así como por una nueva apertura a los impulsos «evangélicos» de la Reforma. La urgencia de este desarrollo resulta para la Iglesia católica de su propia

pretensión de catolicidad. Pues esta pretensión no se realizará en su plenitud mientras siga siendo rechazada, si bien con matices, por una gran parte del cristianismo. La Iglesia católica no tiene, por tanto, más remedio que esforzarse por lograr el consenso con las demás comunidades eclesiales y reconocer y recibir sus aspiraciones legítimas. Lo mismo vale, de otro modo, para las Iglesias que invocan la *Confessio Augustana*. No han alcanzado el consenso universal que esta pretendía, por lo que deben preguntarse si la crítica de las situaciones anómalas contenida en la segunda parte de la *Augustana* sigue afectando a la Iglesia católica actual o, lo que viene a ser lo mismo, si las legítimas aspiraciones de reforma que allí se formulan no podrían ser llevadas hoy a la práctica también en comunión con la Iglesia católica. La urgencia de una conformación ecuménica del credo también resulta, en segundo lugar, de la actual situación de misión, en la que los cristianos ya solo pueden dar testimonio creíble en comunión ecuménica. La pregunta: ¿cómo enseña la Iglesia de manera vinculante?, se les plantea hoy desde diferentes presupuestos a ambas Iglesias de un modo completamente nuevo [105] . Por esta razón, el momento exige a las dos Iglesias llevar a cabo una relectura ecuménica de sus respectivos credos. El camino hacia tal forma ecuménica del credo, que hoy se está abriendo paso, consiste en intentar transformar la diversidad de credos que hasta ahora se han excluido mutuamente, por la vía de la recepción recíproca, en una nueva diversidad en la que una Iglesia reconozca en el credo de la otra su propia fe en una plasmación distinta inserta en la historia de la teología y la piedad. Con ello debería ir asociada la declaración de que las reprobaciones del pasado ya no afectan al estado confesional del interlocutor actual. Semejante forma ecuménica del credo no comporta fusión ni nivelación, sino un realce de lo propio acompañado del simultáneo reconocimiento de una legítima pluralidad en la plasmación del «asunto» común vinculante. Así pues, ni renuncia a lo propio ni tampoco pluralismo de puntos de vista inconexos, quizá incluso contradictorios, sino unidad en la diversidad. Solo tal unidad en la diversidad está en condiciones de expresar toda la riqueza del Evangelio de Jesucristo. La meta es, por consiguiente, la unidad de la Iglesia «en y a través» de numerosas Iglesias [106] , una comunión conciliar de las Iglesias. A cualquier persona razonable debería resultarle evidente que, para comunidades eclesiales que llevan cuatrocientos cincuenta años separadas, tal reconocimiento recíproco no puede ser sino un prolongado proceso de conocimiento mutuo, de aprender a entenderse, de recepción recíproca, de colaboración cada vez más intensa. El debate actualmente en curso sobre un posible

reconocimiento católico de la *Confessio Augustana* es un importante paso en este camino [107] . El debate sobre el reconocimiento católico de la *Augustana* lleva necesariamente, sin embargo, más allá de sí mismo. En último término no puede tratarse del reconocimiento de un texto confesional aislado, sino del reconocimiento de la comunidad eclesial que invoca este texto y desde él se entiende a sí misma. La reconstrucción histórica del sentido originario de este texto es una ayuda esencial en ello; con todo, lo decisivo para un reconocimiento eclesial es la interpretación de la *Augustana* recibida y practicada en el luteranismo actual. Semejante reconocimiento de una comunidad eclesial no puede ser unidireccional, sino que ha de ser a la fuerza un proceso recíproco. Un reconocimiento católico pleno de las Iglesias que se remiten a la *Confesión de Augsburgo* solo tiene sentido, por eso, si al mismo tiempo se produce el correspondiente reconocimiento luterano de la Iglesia católica y de las instancias responsables de aquel primer gesto.

El actual debate sobre un posible reconocimiento católico de la *Confessio Augustana* es un paso importante en este camino, porque muestra el elevado grado de afinidad ya alcanzado, y conciencia a las Iglesias más allá de la teología académica. Este resultado no es solamente una interpelación a la Iglesia católica, sino una interpelación a ambas Iglesias. Pues del elevado grado de afinidad ecuménica del que hemos vuelto a cobrar conciencia, ahora más profunda, a través del debate sobre la *Augustana* se imponen, desde los supuestos de ambas Iglesias, consecuencias para avanzar hacia un mayor grado de comunión eclesial.

Ir al índice

4.
La eclesiología de la *Confessio Augustana*

Lo que inicialmente centró el interés de la Reforma no fue el problema de la Iglesia, sino el problema de la salvación [108] . Pero ya la disputa de 1517 sobre las indulgencias llevó con necesidad intrínseca a la controversia sobre la autoridad del papa. En la Disputa de Augsburgo contra Cayetano (1518) y en la Disputa de Leipzig contra Eck (1519) volvió a abordarse el tema de la autoridad del papa y de los concilios. «No fue la doctrina de la justificación misma, sino la doctrina sobre la Iglesia lo que condujo con creciente claridad a la ruptura» [109] .

Lutero ofreció una presentación sintética de su concepción de Iglesia ya en 1520 en el escrito *Sobre el papado de Roma, contra el famosísimo romanista de Leipzig*. En la polémica contra Roma se afianzó en él la convicción de que la Iglesia no está atada a tiempos, lugares ni personas, ni siquiera a Roma [110] . Como realidad espiritual que es, se basa única y exclusivamente en la fe [111] . No tiene cabeza visible; su única cabeza es Cristo [112] . Sin embargo, Lutero no quiere separar el cristianismo espiritual interior del cristianismo corporal exterior; ambos se relacionan entre sí como alma y cuerpo [113] . Por eso conoce Lutero signos de la verdadera Iglesia [114] . Habitualmente enumera los siguientes: el anuncio del Evangelio, el bautismo y la Cena [115] . Con ello Lutero se desmarca tanto de Roma como de los entusiastas [*Schwärmer*]. Elabora una eclesiología en la que la identidad de la Iglesia no consiste en la continuidad de una institución sacramental y jerárquica visible, sino en la acción justificadora del Espíritu, que, sin embargo, está vinculada a la palabra y los sacramentos [116] . En este sentido habla Lutero del carácter oculto [*Verborgenheit*] de la Iglesia [117] . La quema de la bula papal que le amenazaba con la excomunión el 10 de diciembre de 1520 ante la Puerta de Elster

en Wittenberg fue la consecuencia de esta concepción de la Iglesia, que podía conciliar la ruptura con el papa y la permanencia en la verdadera Iglesia.

Dada esta intención de permanecer en la Iglesia una, no es sorprendente que Lutero, en su concepción de Iglesia, no recurra primordialmente a la tradición tardomedieval de Marsilio de Padua, Guillermo de Ockham y Jan Hus, ni tampoco a la tradición agustiniana [118] , sino que se refiera sin cesar a la eclesiología de la Iglesia antigua, plasmada en el símbolo apostólico. Reiteradamente comenta las palabras: «Creo en el Espíritu, la santa Iglesia, la comunión de los santos» [119] , expresión esta última que Lutero prefiere traducir como «comunidad de los santos» [*Gemeinde* o, como escribe Lutero, *Gemeine* en vez de *Gemeinschaft*]. Donde con mayor claridad se advierte hasta qué punto se sabe comprometido con la tradición veteroeclesial es en el credo que añade a su escrito *La Cena de Cristo* (1528) [120] . Está estructurado trinitariamente como el *Symbolum* y, al igual que este, habla de la Iglesia en el tercer artículo.

Esta confesión de fe constituye el punto de partida de la conformación luterana del credo, que, a través de los artículos de Schwabach y los de Torgau, llevó a la *Confesión de Augsburgo* de 1530 [121] . En esta, bajo la influencia del humanista Melanchthon, se acentuó aún más decididamente la continuidad con la tradición mediante extensas citas de los padres [122] , lo que luego encontró adicional plasmación en el *Catalogus testimoniorum* del *Libro de la Concordia* [123] . En la situación de 1530, lo que interesaba desde el punto de vista político era demostrar que el credo de los «neófitos» [*Bekenntnis der Neugläubigen*] no contenía nada que se apartara de la Escritura ni de la Iglesia católica o romana [124] . Por eso subraya Melanchthon una vez más en la *Apología* que la concepción de la Iglesia como *congregatio sanctorum* que aparece en la *Confesión de Augsburgo* se corresponde con el enunciado del *Symbolum* sobre la *communio sanctorum* [125] .

En la historia de la investigación se ha pasado en gran medida por alto esta vinculación de la *Confessio Augustana* y su concepción de Iglesia con la tradición veteroeclesial en beneficio de la demostración de su anclaje en la doctrina luterana de la justificación y en el concepto de Iglesia que de esta se deriva [126] . Detrás de ello se esconde un cambio de función de la *Augustana*. De un escrito confesional que en la situación de 1530 pretendía demostrar la catolicidad de los territorios pasados a la Reforma se convirtió a partir de esa fecha, en especial tras su reconocimiento jurídico-

imperial de 1555, en el documento base de una comunidad eclesial separada de la Iglesia católica romana. Tras la concisa indicación de este hecho por Leopold von Ranke [127] , en los inicios del movimiento ecuménico en nuestro siglo Friedrich Heiler, en un notable ensayo sobre *Die Katholizität der Augustana* [La catolicidad de la *Confesión de Augsburgo*] [128] , que todavía merece la pena leer, volvió a llamar la atención sobre la intención y el contenido católico de esta confesión de fe. Elevó la *Confessio Augustana* a verdadera carta magna de la catolicidad. Esta indicación es retomada por numerosos ecumenistas en el debate actual sobre el reconocimiento de la *Augustana* como católica [129] . En el resto de nuestras consideraciones tendremos que seguir a Heiler, pero en ello nos circunscribiremos a la eclesiología de la *Augustana*. Tan solo tocaremos de pasada la cuestión del ministerio, especialmente el episcopal, para así concentrarnos de forma tanto más decidida en el problema central, a saber, el carácter oculto de la Iglesia en su relación con la Iglesia visible.

II. La tradición católica en la eclesiología de la *Confessio Augustana*

En la *Confesión de Augsburgo* se habla de la Iglesia principalmente en los artículos VII y VIII [130] , pero no solo en ellos. En especial son importantes también el art. V sobre el ministerio de predicador, el art. XIV sobre el gobierno o regimiento de la Iglesia, el art. XV sobre los ordenamientos eclesiásticos, el art. XXVIII sobre los obispos y, no en último lugar, los «controvertidos artículos» sobre los abusos, porque se aborda la forma concreta de la Iglesia. Así pues, no se debe pasar por alto el «contenido teológico» de los artículos prácticos de reforma de la segunda parte.

El fundamental art. VII: «Sobre la Iglesia», no pretende ser, evidentemente, una abarcadora descripción teológica de la Iglesia. Se limita a hacer tres afirmaciones sobre esta, todas las cuales tienen su raíz en la tradición católica. El art. VIII añade una cuarta afirmación, que contiene el problema básico decisivo de la eclesiología luterana en su relación con la eclesiología católica.

1. Al principio figura la notable afirmación: *Ecclesia perpetuo mansura*, «La Iglesia subsistirá eternamente». En cambio, en los *Artículos de Schwabach*, invocando Mt 28,20, se dice que perdurará «hasta el fin del mundo». Con ello se expresa claramente el

trasfondo apocalíptico de la Reforma. Pero el hecho de que la *Confessio Augustana* predique esa subsistencia de la *una, sancta ecclesia* del *Apostolicum* pone también de manifiesto que la *Augustana* se sitúa en continuidad con la Iglesia antigua, porque cree, en virtud de la promesa de Jesucristo, que la Iglesia siempre es y ni siquiera bajo el papado ha cesado nunca de ser. La Iglesia una y santa es, a pesar de todas las situaciones anómalas, indefectible. La *Confutatio* reconoce plenamente esta afirmación [131] .

2. Sobre este trasfondo escatológico, la Iglesia es definida de la siguiente manera: *Est autem ecclesia congregatio sanctorum*, «La Iglesia, empero, es la congregación de los santos». Es la «asamblea de todos los creyentes» o, como se dice en el art. VIII, la *congregatio sanctorum et vere credentium*, «congregación de los santos y de los que creen de verdad». La *Confutatio* señala críticamente que con esta definición se excluye de la Iglesia a los pecadores [132] . Ve en esta afirmación una reedición del concepto de Iglesia de Jan Hus, condenado en el concilio de Constanza [133] , que definía la Iglesia como *universitas*, *numerus*, *convocatio praedestinatorum*, o sea, la totalidad, el conjunto, la asamblea de los predestinados. Así pues, la *Confutatio* interpreta la doctrina luterana del carácter oculto de la Iglesia en el sentido de la tradición espiritualista. Más adelante retomaremos este tema y veremos que tal interpretación, por lo que atañe al art. V, resulta injustificada en esta forma, pues con ello la *Confessio Augustana* afirmó, antes bien, algo correcto e importante. De momento, lo importante aquí es que la *Confutatio*, a causa de una restricción de la mirada propia de la teología de controversia, no se percató de algo sobre lo que Melanchthon llama la atención en la *Apología*, a saber, que en la *congregatio sanctorum* latía la prístina tradición católica de la *communio sanctorum*. La sustitución de *communio* por *congregatio* no es, en cambio, objeción de peso, pues *congregatio fidelium* es una definición clásica de la Iglesia, que en Tomás de Aquino, por ejemplo, adquiere una relevancia determinante [134] .

El significado originario de *communio sanctorum* ha sido redescubierto solo en nuestro siglo gracias a los trabajos de Josef Andreas Jungmann, Henri de Lubac y otros [135] . Originariamente, esta expresión tenía un significado objetivo, neutro: *communio* en los *sancta*, o sea, en los *sacramenta*, así como un significado personal: la comunión de los *sancti* santificados por los *sancta*. Lutero conoce ambas acepciones. Pero en él termina preponderando, de acuerdo con la investigación de Paul Althaus, el significado personal [136] . Interpreta *communio* en el sentido de comunidad [*Gemeinde*

en el alemán moderno, *Gemeine* para Lutero], reunión, asamblea, pueblo, número, muchedumbre. Entiende, pues, la Iglesia como comunidad y la define desde la asamblea. Así y todo, ello no hace que olvide la concepción objetiva o, mejor, sacramental. Pues a la afirmación: *Est autem ecclesia congregatio sanctorum*, se le añade la frase de relativo *in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta*, o sea, «en la cual se enseña el Evangelio en su integridad y se administran rectamente los sacramentos». Según Edmund Schlink, esta oración de relativo debe entenderse como frase analítica. «No añade nada nuevo a la definición "asamblea de todos los creyentes", tan solo la explica… Pues la asamblea de los creyentes no puede darse sin el Evangelio y los sacramentos. Sin la predicación y los sacramentos se desmoronaría en la nada; más aún, nunca habría surgido» [137] . Afirmando que la Iglesia no se determina solo desde el acto de reunión o, por así decir, desde abajo, sino desde realizaciones objetivas, desde la palabra y el sacramento, la *Confesión de Augsburgo* se sitúa por principio sobre el terreno de la eclesiología veteroeclesial de *communio*. Con ello se desmarca a un tiempo de la concepción de Iglesia espiritualista y subjetivista de los entusiastas. Contra ellos afirma expresamente el art. V que el Espíritu Santo no es dado sin la palabra externa, sino a través de la palabra y los sacramentos *tanquam per instrumenta*, «a modo de instrumentos». Para la *Augustana*, pues, la Iglesia no es solo la reunión de sus miembros, sino también el espacio previamente dado, el seno materno del que nacemos como cristianos [138] . Es tanto fruto como medio de la salvación, *creatura verbi* y Madre Iglesia.

3. De la definición de Iglesia resulta aquello que por fuerza es necesario en aras de la unidad de la Iglesia y en lo que puede consistir la libertad y la diversidad. Es suficiente (*satis est*) con estar de acuerdo en la recta enseñanza del Evangelio y en la administración de los sacramentos en conformidad con este. El consenso en las tradiciones, ritos y ceremonias humanos no es indispensable. Aquí radica, según H. Bornkamm, el programa ecuménico de la *Confessio Augustana* [139] . La *Confutatio* reconoce la legitimidad de ritos particulares diferentes, pero afirma la obligatoriedad de los ritos universales [140] . Así pues, aunque está por principio de acuerdo con una unidad en la diversidad, parte de que lo que ha sido recibido universalmente debe ser tenido por apostólico y es, por tanto, vinculante. En contra de ello se manifiesta Melanchthon en la *Apología* de un modo que permite advertir el problema más profundo sobre el que con

su objeción llaman la atención los *confutatores*. Para Melanchthon, la unidad de la Iglesia es una unidad espiritual, no una unidad exterior de los ritos. La Iglesia no es una *civitas platonica*, pero tampoco un dominio mundano [141] . Para la *Confutatio*, en cambio, la unidad de la Iglesia incluye también ordenamientos externos. Con ello, precisamente en el problema de la unidad de la Iglesia, se plantea el problema de su carácter oculto. De esta decisiva cuestión se ocupa de manera expresa el art. VIII.

4. El artículo VIII trata el problema fundamental de la eclesiología luterana: la distinción entre la Iglesia en sentido propio y la Iglesia en sentido lato. «Aunque la Iglesia es en realidad la asamblea de los santos y de quienes creen verdaderamente…, mezclados con ellos hay en esta vida numerosas personas hipócritas y malas». Pero en virtud del mandato y el encargo de Jesús los sacramentos resultan eficaces aunque sean administrados por sacerdotes indignos. La *Confesión de Augsburgo* vincula con ello las condenas antidonatistas de la Iglesia antigua, rechazando así la idea entusiasta de una Iglesia de puros. En consecuencia, la Iglesia en sentido propio y la Iglesia en sentido lato están, según la *Augustana*, entreveradas, mezcladas. Se puede y se debe distinguirlas, pero en el tiempo del mundo presente es imposible separarlas de manera definitiva e inequívoca. De esta suerte, la relación entre Iglesia visible e Iglesia oculta se sitúa inicialmente en la línea de la tradición agustiniana [142] . La *Augustana* asevera que la Iglesia es una realidad compleja y, a juzgar por lo que hasta ahora hemos percibido de ella, se mantiene sobre el suelo de la concepción católica de Iglesia.

Resulta difícil sobrevalorar la importancia de estas afirmaciones antidonatistas en aquella situación. Pues lo que vienen a decir es que, a pesar de todas las situaciones anómalas que en la Iglesia claman al cielo, a pesar de la catastrófica negligencia de sus obispos y papas, no es necesario abandonar la Iglesia concreta. En la Iglesia no hay que separar [*scheiden*], pero sí diferenciar [*unterscheiden*]. Con todo, después de 1530 la distinción [*Unterscheidung*] se convirtió en separación [*Scheidung*]. La *Confesión de Augsburgo*, hasta donde la hemos interrogado de momento, en modo alguno avala este surgimiento de Iglesias separadas. Tras todo lo dicho hasta ahora, el surgimiento de una Iglesia luterana independiente y el hecho de que esta Iglesia luterana se remita a la *Augustana* constituyen incluso un serio problema. Anomalías hoy ya difícilmente imaginables y reformas largo tiempo demoradas de modo irresponsable pueden explicar muchas cosas desde el punto de vista histórico, pero son incapaces de justificar nada

desde el punto de vista teológico, al menos tras lo dicho hasta ahora. Salta a la vista que, para poder entender teológicamente tanto el proceso de división como la crítica de los *confutatores*, es necesario aducir motivos teológicos distintos de los que conocemos por la tradición católica, que en tan abundante medida se atestigua en la *Augustana*. Así pues, debemos preguntarnos por el enfoque evangélico en esta confesión de fe.

III. El nuevo enfoque evangélico en la eclesiología de la *Confessio Augustana*

Cuando en 1545 Lutero, en el prólogo al primer volumen de sus obras latinas, lanzó una mirada retrospectiva a su evolución reformadora, puso de relieve como factor decisivo el descubrimiento del evangelio de la justicia de Dios [143] . Del Evangelio se derivó –embrionariamente ya en las tesis de 1517 sobre las indulgencias– una nueva perspectiva para la comprensión de la Iglesia. Lutero reconoció el Evangelio como el verdadero tesoro de la Iglesia, como el corazón de esta, su fundamento y norma [144] . El Evangelio se le reveló a Lutero como justificador de la Iglesia y, a la vez, como constitutivo de ella. Este redescubrimiento soteriológico le llevó a una nueva perspectiva eclesiológica, a una concepción de Iglesia específicamente «evangélica», que entiende el Evangelio como el auténtico *constituens* de la Iglesia y norma última para esta. Con este descubrimiento, la Reforma no era mera purificación y restablecimiento de lo originario ni fundación de una nueva Iglesia. Era una nueva comprensión de lo antiguo, una nueva perspectiva, desde la que había que ver de un modo distinto no solo puntos doctrinales y prácticas concretos, sino el todo de la Iglesia. De esta suerte no se dedujo ni postuló una Iglesia nueva, sino que se reinterpretó críticamente a la luz del Evangelio la Iglesia dada y encontrada [145] .

La *Confessio Augustana* expresa con precisión este nuevo enfoque en el art. VII. Define la Iglesia como «la asamblea de todos los creyentes, en la cual se predica el Evangelio en su integridad y los sagrados sacramentos se administran en conformidad con él». El concepto determinante de esta definición es, en las lenguas modernas con mayor claridad incluso que en latín, «evangelio».

¿Qué significa «evangelio»? En el art. V el Evangelio es descrito en primer lugar materialmente: «Que Dios justifica a quienes creen, no por nuestros méritos, sino por obra de Cristo, que son asumidos en la gracia por obra de Cristo». En el art. VII se

precisa formalmente con más detalle este contenido material. El Evangelio se caracteriza por el doble hecho de que, por una parte, es predicado o enseñado y, por otra, comprendido en virtud de la fe en el Espíritu Santo. Esto significa que el Evangelio no es mera noticia o documento histórico, como tampoco la Biblia, ni es una suma de enunciados doctrinales. El Evangelio es más bien el acontecimiento que acaece en la predicación y la administración de los sacramentos y en el que a través del Espíritu Santo se nos adjudica eficazmente la justificación de Dios en Jesucristo. Se trata, pues, del Evangelio predicado, que se hace realidad en este momento, y es vivo y vivificador.

La reinterpretación evangélica de la tradición veteroeclesial tiene consecuencias fundamentales para la concepción de Iglesia. Pues el Evangelio vivo, según la *Confessio Augustana*, no solo es fundamento y centro de la Iglesia, sino también su norma crítica. A tenor de CA VII, lo fundamental es que este Evangelio sea anunciado en su integridad y que los sacramentos se administren en conformidad con él. De ahí que a la concepción evangélica de Iglesia le sea inherente un alfilerazo de crítica de la Iglesia y en pro de la reforma de esta.

Tal alfilerazo crítico se expresa en el famoso *satis est* de CA VII: para la verdadera unidad de la Iglesia basta con estar de acuerdo en la enseñanza del Evangelio y en la administración de los sacramentos en conformidad con este. No es necesario el consenso en las tradiciones y los ritos humanos ni en las ceremonias establecidas por los hombres. Pretender interpretar esta afirmación solo en el sentido católico-tradicional de una unidad en la diversidad sería infravalorar el nuevo enfoque «evangélico» crítico. En el *satis est* se trata en realidad de la repercusión eclesiológica del evangelio de la justificación por la sola fe. Pues si las tradiciones y ceremonias humanas fueran universalmente vinculantes para la salvación, ello supondría confiar en la justicia de las obras y sería un atentado contra la libertad cristiana. Pero mientras tales disposiciones humanas no contraríen el Evangelio ni sean declaradas como necesarias para la salvación y estén al servicio de la paz y el orden de la Iglesia, conviene atenerse a ellas. Así pues, la *Confesión de Augsburgo* está muy lejos del *páthos* emancipador. No rechaza la tradición como tradición ni la institución como institución. Tradiciones e instituciones son objeto de la crítica evangélica solamente en la medida en que se independizan, absolutizan y reclaman para sí relevancia salvífica. Así pues, el *satis est* tiene que ver con la distinción y articulación de ley y Evangelio, con poner el Evangelio por encima de la Iglesia y con la

libertad cristiana en la Iglesia así posibilitada, pero no con la libertad respecto de la Iglesia. También cabría decir que gira alrededor de la distinción y articulación de la primera y la segunda parte de la *Augustana*, alrededor de la relación de doctrina y ordenamiento eclesiástico.

Con la libertad cristiana fundada en el Evangelio se retoma en el fondo, por lo que hace al contenido, el tema del carácter oculto de la Iglesia, que no se trata expresamente en la *Confessio Augustana*. Esto muestra, como con razón afirma Herbert Immenkötter, que el reproche de los *confutatores* de que, según esta confesión de fe, los pecadores no forman parte de la Iglesia, si bien resulta injustificado en esta forma, acierta de lleno a la hora de identificar la controversia decisiva en torno a la eclesiología de Lutero y de la *Augustana* [146] : la pregunta por la importancia teológica de la Iglesia concreta y sus ordenamientos. No en vano, Melanchthon se ocupa en la *Apología* de manera extraordinariamente detallada de este reproche, para, al hilo de su respuesta, presentar por extenso una vez más la doctrina del carácter oculto de la Iglesia.

Para la *Augustana*, la libertad del Evangelio en la Iglesia y sobre la Iglesia [147] no es, sin embargo, una afirmación meramente teórica, sino una verdad de relevancia enormemente práctica. Los artículos reformistas de la segunda parte de la *Confessio Augustana* son consecuencia directa de esta concepción evangélica de Iglesia. Así y todo, ya se ha señalado con frecuencia que la *Confessio Augustana* pasa por alto las controversias que a la sazón más leña echaban al fuego de la polémica: la doctrina de las indulgencias y del mérito vicario de los santos –o sea, la cuestión que desencadenó la Reforma– y la tesis del papa como Anticristo, que era, junto con la cuestión del sacrificio de la misa, el asunto en el que la polémica, por necesidad objetiva, más se exacerbaba [148] . Pues justo aquí estaba en juego el primado del Evangelio y su libertad respecto de la pretensión primacial del papa de interpretar vinculantemente el Evangelio, justo aquí se dirimía la obligatoriedad teológica –esto es, la necesidad salvífica– de la Iglesia concreta y de sus principales ordenamientos institucionales. Por eso, cuando Lutero, en su carta de 21 de julio de 1530 a Justus Jonas, critica en la *Augustana* en especial la ausencia de toda mención al papa como Anticristo [149] , para él eso no constituye algo secundario, sino que es su asunto por antonomasia, pues afecta a su comprensión del Evangelio.

De ahí que la no mención de esta cuestión en la *Augustana* fuera interpretada ya con frecuencia como expresión del tacticismo insincero y basado en maniobras, la minimización irenista y el afán contemporizador de Melanchthon. Algunas interpretaciones recientes de la teología de Melanchthon ven a este, sin embargo, como un gran ecumenista al que debe reconocérsele el mérito de separar el impulso reformador tanto de exacerbaciones polémicas condicionadas por la época como de fijaciones antitéticas con determinadas tradiciones tardomedievales, en el fondo no católicas, abriendo cabalmente así este enfoque al futuro y haciéndolo capaz de consenso universal [150] .

En cualquier caso, en lo decisivo la *Confesión de Augsburgo* no solo se atuvo al enfoque de la eclesiología evangélica, sino también a sus consecuencias. Esto se echa de ver con especial claridad en el modo en que la *Augustana* se posiciona en la cuestión de los ministerios y, por ende, sobre la obligatoriedad teológica de las estructuras eclesiásticas concretas. Según CA V, el ministerio se instituyó en aras de la predicación y la administración de los sacramentos. El art. XIV estipula que hay que ser *rite vocatus* [llamado formalmente] a la enseñanza pública y la administración de los sacramentos. Ello se cuenta entre los signos en los que se reconoce la verdadera Iglesia. El art. XXVIII no deja duda alguna sobre la intención de la *Confessio Augustana* de atenerse a la transmitida constitución episcopal de la Iglesia [151] . Con todo y con ello, hace depender tal propósito de una decisiva condición, a saber, que los obispos permitan la predicación del Evangelio –o más concretamente, del evangelio de la justificación entendido en sentido luterano– y no impongan ninguna carga contraria al Evangelio, como, por ejemplo, la obligación del celibato. Si no se cumplen estas condiciones consonantes con la libertad evangélica, entonces lo que cuenta es que hay que obedecer a Dios antes que a los hombres (cf. Hch 5,29).

Este texto es sumamente complejo. En él se pone una vez más de manifiesto la superposición de lo nuevo –la exigencia de la libre predicación del Evangelio– a lo antiguo, o sea, al reconocimiento del ministerio episcopal *iure divino*. El texto no ha renunciado aún a la esperanza de poder conciliar ambos extremos. En ello sigue siendo para nosotros un punto de partida para –y una esperanza de– encaminar hacia una solución la cuestión del ministerio, que en la actualidad seguramente constituye el problema más difícil en el diálogo ecuménico. Por otra parte, es también significativo que

la *Confessio Augustana* no se ocupe de esta cuestión en la primera parte, sino en la segunda y que también se mantenga abierto el camino para seguir adelante sin los obispos a la sazón titulares en caso de que fracasen los esfuerzos de reconciliación, algo para lo cual ya antes de 1530 existían puntos de partida prácticos y teológicos.

En la *Confessio Augustana*, las consecuencias derivadas de esta segunda posibilidad solamente se insinúan a modo de amenaza y la culpa de semejante evolución se achaca a los obispos de la antigua fe. Así pues, la situación permanece abierta, al menos teológicamente. Pero una vez fracasado, en y después de Augsburgo, este intento de imponer la libertad del Evangelio dentro de la Iglesia episcopalmente constituida, en lo sucesivo se extrajo la consecuencia: el ministerio episcopal de la Iglesia católica ya solo se reconocía como *ius humanum*, lo que en el fondo significa que la comunión con la Iglesia católica episcopalmente constituida dejó de considerarse necesaria en aras del Evangelio. De ahí se dedujo el derecho a instituir en la concreta situación de emergencia un ordenamiento eclesiástico nuevo y autónomo [152] . Esto hizo objetivamente ineludible la ruptura de la comunión eclesial, aun cuando en los años subsiguientes se celebraron todavía numerosos diálogos religiosos y la configuración confesional misma –o sea, la formación de comunidades eclesiales claramente diferenciadas– fue un largo proceso de muchas décadas [153] .

Esta decisión tuvo consecuencias de largo alcance. Si lo evangélico había sido originariamente un fermento corrector, inspirador e interpretador de lo católico, ahora devino de hecho elemento constitutivo de una comunidad eclesial independiente. La *Confessio Augustana*, que en un principio había sido entendida como credo de la Iglesia católica común, se convirtió ahora, contra su intención originaria, en documento fundacional de una Iglesia confesional evangélica independiente. Sin embargo, la *Augustana*, con su intención inconfundiblemente universal y católica, debe ser para esta Iglesia ora un bochorno o apuro, ora un aguijón en la carne para no resignarse al estatus de Iglesia confesional y esforzarse por la recepción universal a la que aspiraba esta confesión de fe [154] . Esto nos lleva a la pregunta por la actual relevancia ecuménica del concepto de Iglesia de la *Confesión de Augsburgo*.

IV. La actual relevancia ecuménica de la eclesiología de la *Confessio*

Augustana

La *Confessio Augustana*, con su intento de conciliar la concepción de Iglesia de la tradición católica y la concepción evangélica de Iglesia, constituye sin duda un importante documento ecuménico. Reconocer esta intención católica no representa dificultad alguna. Sin embargo, con ello todavía no se contesta a la otra pregunta por la catolicidad material de la *Confessio Augustana*, pero el interrogante queda planteado ineludiblemente.

El concilio de Trento no se posicionó expresamente en ningún lugar sobre la eclesiología de la *Augustana*. En general, el Tridentino se posicionó sobre algunas afirmaciones eclesiológicamente relevantes de los reformadores, pero no sobre su eclesiología en conjunto. De todas formas, el concilio esbozó un planteamiento en su cuarta sesión de 8 de abril de 1546 en el decreto sobre Escritura y tradición [155] . El concilio declara que lo que le interesa es la *puritas ipsa evangelii in ecclesia*, «la pureza misma del Evangelio en la Iglesia». Este Evangelio, según las consideraciones del legado pontificio Cervini, que presidía el concilio, no está escrito *in charta*, en un libro, sino *in cordibus*, en los corazones. Les ha sido impreso a los fieles en el corazón por el Espíritu Santo; no se trata de una realidad exterior, sino interior [156] . El concilio se sitúa con ello en la tradición de una concepción de Iglesia anterior a la teología de controversia y a la apología, que acentuaba sobre todo la dimensión pneumática de la Iglesia [157] y, por eso, ofrecía mejores posibilidades de diálogo con la eclesiología reformada que la posterior teología de controversia. El alfilerazo antiprotestante del concilio radica, sin embargo, en la acentuación del *Evangelium in ecclesia*. De este subrayado de la relación entre Evangelio e Iglesia se sigue que la Sagrada Escritura debe interpretarse en el sentido «que sostuvo y sostiene la santa madre Iglesia, a quien atañe juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Escrituras Santas» (DH 1507).

Con ello se está diciendo, en esencia, lo mismo que dice el concilio Vaticano II con la famosa afirmación de que la Iglesia de Jesucristo subsiste en la Iglesia católica de Roma [158] . El concilio, con esta formulación, no pretende identificar sin más la Iglesia concreta y visible con la Iglesia de Jesucristo. En efecto, en el mismo contexto habla de la necesidad de la permanente renovación y conversión de la Iglesia. Pero su esperanza en la subsistencia de la Iglesia hasta el final de los tiempos se refiere a la Iglesia concreta. El concilio se atiene consecuentemente a las decisiones antidonatistas de la Iglesia antigua

y parte de la esperanza de que el Evangelio, merced a la acción del Espíritu divino, se impone sin cesar en la Iglesia concreta.

La principal pregunta que esta posición católica, aquí apenas sugerida, plantea a la eclesiología evangélica reza: ¿dónde si no en la Iglesia y a través de la Iglesia nos sale al encuentro el Evangelio? ¿Quién decide, pues, qué es el Evangelio en concreto y dónde y cuándo acontece la recta predicación del Evangelio y la administración de los sacramentos en conformidad con él? Sin embargo, también es necesario escuchar la pregunta en sentido contrario que la concepción protestante de Iglesia dirige a la eclesiología católica. Esta pregunta reza: ¿cómo puede salvaguardarse aquí en concreto el primado del Evangelio sobre la Iglesia y, por ende, la libertad cristiana? ¿Cómo puede hacerse valer aquí en concreto la función crítica del Evangelio? ¿Cómo puede mostrarse en concreto que el primado del papa se halla sujeto al Evangelio?

Así como la posición evangélica en la *Confesión de Augsburgo* no realizará su intención propia mientras no sea universalmente recibida por la Iglesia –y eso quiere decir: mientras no sea reconocida como católica–, así tampoco la Iglesia católica realizará plenamente la catolicidad que reclama mientras esta pretensión sea rechazada, si bien con matices, por comunidades eclesiales tan grandes como las Iglesias luteranas. El intento de mediación entre Iglesia visible e Iglesia oculta, entre vinculación y libertad en la Iglesia acometido por la *Augustana* sigue figurando, pues, en el orden del día. Hoy por hoy, ninguna de las dos partes ha resuelto todavía la pregunta planteada recibiendo plenamente las legítimas preguntas de la otra parte.

¿Qué se sigue de aquí para la cuestión del reconocimiento católico de la *Confessio Augustana*? La intención católica de la *Augustana* es innegable. La pregunta por su catolicidad material solo puede responderse, por el contrario, por la vía de un ecumenismo orientado hacia el futuro. Tal parece ser también la convicción del autor de la confesión de fe. Pues esta, con su algo velado llamamiento a un concilio ecuménico, deseaba poner en marcha un proceso conciliar, algo que quizá solamente hoy tiene la oportunidad de verse realizado. Aun cuando no podamos caracterizar, como Friedrich Heiler, la *Confesión de Augsburgo* en todo como carta magna de la catolicidad, lo cierto es que hoy, como carta magna del ecumenismo, compromete a ambas Iglesias.

Ir al índice

5.
La *Confessio Augustana* en perspectiva católica

La *Confessio Augustana* manifiesta en el prólogo la convicción de que «todos estamos y polemizamos bajo uno y el mismo Cristo y a Cristo debemos confesar» [159] . Quiere ser, pues, una profesión de fe católica y ecuménica. Concede reiteradamente la máxima importancia a evidenciar la continuidad de su doctrina con la de la Iglesia antigua [160] . Así pues, la *Confessio Augustana* o *Confesión de Augsburgo* es todo lo contrario de un documento que induzca a una rebelión o revolución. No pretende crear una nueva Iglesia, sino reformar la antigua y originaria Iglesia. Y esa reforma quiere llevarla a cabo desde un consenso universal de las Iglesias [161] . En consecuencia, la *Augustana* no desea ser el credo de una Iglesia particular o confesional. Eleva la pretensión de que en ella habla la *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia*, la Iglesia una, santa, católica y apostólica.

Esta pretensión, sin embargo, fue contradicha desde el principio, de forma clara y categórica ya por la *Confutatio*, elaborada por teólogos católicos a instancias del emperador. Con ello se inició un funesto proceso que llevó a la mayor catástrofe de Occidente. A raíz de esto, el término «católico», en contra de su sentido originario, se reservó cada vez más y al final exclusivamente para una determinada Iglesia, la católica romana. En el mismo contexto, la *Confesión de Augsburgo* se ha convertido, asimismo en contra de su intención originaria, en un documento confesional; más aún, en el documento base de una Iglesia confesional. Durante siglos ha sido entendida, junto con los demás escritos confesionales luteranos, como un documento consecuentemente protestante, que en muchas cuestiones importantes se dirige contra la doctrina católica.

Solo en los inicios del movimiento ecuménico en nuestro siglo, Friedrich Heiler, en un notable ensayo que todavía merece la pena leer, volvió a llamar la atención sobre la intención y el contenido católicos de esta confesión de fe [162] . Elevó la *Confessio Augustana* a verdadera carta magna de la catolicidad. Esta indicación es retomada en la actualidad por numerosos ecumenistas, lo que se plasma en el debate que se desarrolla bajo el lema del reconocimiento de la *Confesión de Augsburgo* como católica [163] .

Este debate se complica, sin embargo, por el hecho de que también hay voces merecedoras de ser tomadas en serio que señalan algunas deficiencias católicas de la *Confessio Augustana* [164] . ¡Pero no solo eso! También existen voces, igualmente dignas de crédito, que constatan una deficiencia protestante en la *Augustana* en tanto en cuanto afirman que las aspiraciones protestantes, en especial las del joven Lutero, no se han preservado plenamente [165] . Estas voces ven en ella –invocando de modo problemático al propio Lutero– una manifestación de pusilanimidad [*Leisetreterei*] [166] . La consideran resultado de un compromiso diplomático, del que no hacen responsable a Lutero, sino a Melanchthon [167] . El estado del debate es complejo, sobre todo porque tanto una como otra voz tienen hoy representantes en ambas confesiones. El debate atraviesa, pues, las dos confesiones y sus teologías.

Así las cosas, un tratamiento adecuado del tema: «La *Confessio Augustana* en perspectiva católica», requiere dos condiciones previas: 1) Presupone un acuerdo sobre la interpretación de dicha confesión de fe. Para poder lograr, al menos en cierta medida, tal acuerdo, en lo que sigue me circunscribo de propósito a un único tema –ciertamente central y fundamental desde el punto de vista ecuménico– de la *Confessio Augustana*: su eclesiología. Con todo, un tratamiento adecuado del tema no solo supone un acuerdo sobre la interpretación de este escrito confesional y, por ende, sobre lo originariamente protestante, sino también 2) un acuerdo sobre qué debe entenderse por «perspectiva católica». Si uno no quiere fijar su posición de forma apriorística y confesionalista, únicamente existe una salida: no hay más remedio que involucrarse en la controversia sobre lo católico. Tan solo desde este cuestionamiento a ambas partes puede resultar una visión verdaderamente católica de la *Augustana*.

De estas observaciones previas deriva la triple estructura de la ponencia: 1) La tradición católica en la *Confessio Augustana*; 2) el nuevo enfoque protestante en la *Confessio Augustana*; y 3) la recíproca recepción de ambas tradiciones.

I. La tradición católica en la eclesiología de la *Confessio Augustana*

Como es sabido, la definición de Iglesia en CA VII reza: *Est autem ecclesia congregatio sanctorum*, «La Iglesia, empero, es la congregación de los santos» [168] . La *Confutatio* rechazó este concepto de Iglesia, porque vio en él una reedición del concepto espiritualista de Iglesia de Jan Hus, condenado en el concilio de Constanza [169] .

A la vista de las innegables tendencias espiritualistas del joven Lutero, este malentendido es comprensible [170] . Con todo, también es característico de la restricción de la mirada en la teología de controversia de la época. La fijación propia de la teología de controversia obstruye la visión del todo en la genuina tradición católica. Así, queda reservado a Melanchthon llamar la atención en la *Apología* sobre el hecho de que el sintagma *congregatio sanctorum* no persigue sino retomar la expresión *communio sanctorum*, que aparece ya en el símbolo apostólico (cf. *Apol.* VII,7). La sustitución de *communio sanctorum* por *congregatio sanctorum* [171] o *congregatio vere credentium* [asamblea de quienes creen verdaderamente] [172] no da pie a ninguna objeción, pues *congregatio fidelium* es también en Tomás de Aquino la definición determinante de la Iglesia [173] . Así pues, en el concepto de Iglesia de la *Augustana* nos encontramos con la prístina tradición católica, cuyo significado originario no ha sido redescubierto hasta nuestro siglo, en especial por Josef Andreas Jungmann y Henri de Lubac [174] . En la Iglesia antigua, así como todavía entre los grandes teólogos de la Alta Edad Media, *communio sanctorum* tenía un doble significado: uno objetivo y otro personal. Esto implica que la Iglesia es tanto *communio* en los *sancta*, o sea, en los sacramentos, como *communio* de los *sancti*, o sea, la comunión de los santificados por los *sancta*. Lutero conoce ambas acepciones. Pero en él predomina crecientemente la acepción personal [175] . Interpreta *communio* en el sentido de comunidad [*Gemeinde* en el alemán moderno, *Gemeine* para Lutero], reunión, asamblea, pueblo, número, muchedumbre. El texto alemán de CA VII traduce luego *congregatio sanctorum* de forma bastante libre por «asamblea de todos los creyentes». En el *Catecismo mayor* de Lutero se dice consonantemente: «Creo en el Espíritu Santo, la santa Iglesia cristiana, la comunidad de los santos» [176] . La Iglesia se entiende aquí, pues, como comunidad; y esta, a su vez, es definida desde la asamblea. Sin embargo, ello no hace que se olvide la concepción objetiva o, mejor, sacramental de *communio sanctorum*. Pues a la afirmación: *Est autem ecclesia congregatio sanctorum*, se le añade la oración de relativo *in qua evangelium*

pure docetur et recte administrantur sacramenta, «en la cual se enseña el Evangelio en su integridad y se administran rectamente los sacramentos». Con ello vuelve a hacerse valer el aspecto objetivo del concepto veteroeclesial de *communio sanctorum*. Y es que esta frase de relativo debe entenderse como una frase analítica. «La oración de relativo no añade nada nuevo a la definición "asamblea de todos los creyentes", tan solo la explica… Pues la asamblea de los creyentes no puede darse sin el Evangelio y los sacramentos. Sin la predicación y los sacramentos se desmoronaría en la nada; más aún, nunca habría surgido» [177] . La Iglesia no se determina solo desde el acto de reunión de sus miembros, por así decir, desde abajo, sino desde realizaciones objetivas, desde la palabra y el sacramento. El terreno de la eclesiología veteroeclesial de *communio* no se abandona en modo alguno. Para la *Confessio Augustana*, pues, la Iglesia no es solo la reunión de sus miembros, sino también el espacio previamente dado, el seno materno del que nacemos [178] . Es tanto fruto como medio de la salvación, *creatura verbi* y Madre Iglesia. Para la *Augustana*, la Iglesia no es una realidad primordialmente sociológica, sino una realidad teológica y pneumatológica.

La *Apología* explica el concepto de Iglesia de la confesión de fe de manera totalmente legítima afirmando que la Iglesia no es solo una *societas externarum rerum ac rituum*, «sociedad con tareas y ritos externos» [179] , sino principalmente una *societas fidei et Spiritus sancti in cordibus*, «sociedad de fe y del Espíritu Santo en los corazones»; es el cuerpo de Cristo [180] , la esposa de Cristo [181] , un pueblo espiritual, el verdadero pueblo de Dios, nacido de nuevo por el Espíritu Santo [182] . Con ello, en el fondo todas las afirmaciones importantes sobre la esencia de la Iglesia que determinan la tradición católica han sido recogidas en la configuración luterana del credo. Las afirmaciones eclesiológicas de la *Confessio Augustana* son un importante testimonio de la tradición católica.

La pregunta ecuménicamente decisiva que hay que plantearle al concepto de Iglesia de la *Augustana* reza: ¿qué relación guardan entre sí las dos dimensiones de la Iglesia: la convivencia y la solidaridad recíproca de los cristianos y el ser con nosotros y para nosotros de Dios en Jesucristo a través del Espíritu Santo? Como es sabido, los *confutatores* opinan que la definición de la Iglesia como comunión de los santos o como *congregatio vere credentium* excluiría a los pecadores de la Iglesia y enseñaría una Iglesia invisible. A la vista de algunas manifestaciones del joven Lutero, esta objeción

resulta comprensible; es sugerida además por la eclesiología posterior del neoprotestantismo. Sin embargo, la doctrina de la invisibilidad de la Iglesia contradice todo el *páthos* de la *theologia crucis* de Lutero y su acentuación de la encarnación de la Palabra. De ahí que ya en 1521 Lutero, en su respuesta a Ambrosio Catarino, desarrollara una doctrina de los signos externos de la Iglesia [183] , que luego reiteró en su confesión de fe de 1528 [184] .

El art. VII de la *Confessio Augustana* recurre a este desarrollo de Lutero y caracteriza la recta predicación del Evangelio y la administración de los sacramentos en conformidad con este como signos visibles de la Iglesia. El art. VIII añade que se puede y es legítimo recibir los sacramentos de malos sacerdotes, porque los sacramentos surten su efecto en virtud de la *ordinatio* y del *mandatum Christi*, aun cuando sean administrados por sacerdotes indignos. Como fundamentación se introduce una importante distinción: de la Iglesia en sentido propio forman parte solo los santos y los que creen de verdad. Con estos hay mezclados en esta vida, en la Iglesia en sentido impropio, muchos falsos cristianos, hipócritas y pecadores públicos. Este fracaso de las personas, incluso de algunas que desempeñan ministerios eclesiásticos, no puede, sin embargo, cuestionar el elemento institucional de la Iglesia garantizado por Jesucristo. Según la *Confesión de Augsburgo*, la Iglesia en sentido propio y la Iglesia en sentido impropio se hallan entreveradas, están mezcladas. Es posible distinguirlas [*unterscheiden*], pero no separarlas [*scheiden*] de modo definitivo en el tiempo de este mundo. De ahí que no sea sino consecuente que CA VIII concluya renovando la condena veteroeclesial del donatismo y rechazando con ello al mismo tiempo las visiones entusiastas de una Iglesia de los puros que circulaban en la época. Así pues, la relación que se establece entre la Iglesia visible y la Iglesia invisible u oculta se sitúa en conjunto en el terreno de la tradición católica, en especial la agustiniana [185] .

A la *Confessio Augustana* le es ajeno un afecto antiinstitucional por principio. Es difícil exagerar la relevancia de las afirmaciones recién referidas en la situación de la época, pues vienen a decir que, a pesar de la catastrófica negligencia de obispos y papas, no es necesario abandonar la Iglesia concreta. No hay que separarse de la Iglesia, sino distinguir, discernir dentro de ella. Pero después de 1530 la distinción [*Unterscheidung*] se convirtió en separación [*Scheidung*]. La *Augustana*, hasta donde por el momento la hemos interrogado, en modo alguno avala el surgimiento de Iglesias separadas. El

surgimiento de una Iglesia luterana independiente y el hecho de que esta Iglesia luterana invoque la *Confesión de Augsburgo* representan, tras lo dicho hasta ahora, un complejo problema. Situaciones anómalas que clamaban al cielo y reformas urgentes largo tiempo demoradas pueden explicar muchas cosas históricamente, pero no pueden justificar nada desde el punto de vista teológico, al menos después de lo dicho. Es evidente que, para poder entender teológicamente el proceso de separación eclesial, es necesario aducir motivos teológicos distintos de los que hasta ahora hemos aprendido de la tradición católica atestiguada en tan gran medida en la *Augustana*. Debemos preguntarnos por el enfoque protestante en esta confesión de fe.

II. El nuevo enfoque evangélico en el concepto de Iglesia de la *Confessio Augustana*

Para la Reforma luterana, el centro del interés no lo ocupaba la cuestión de la Iglesia, sino el problema de la salvación [186] . Cuando en 1545 Lutero hizo balance de su evolución reformadora, destacó como factor decisivo el descubrimiento del evangelio de la justicia de Dios [187] . Esto era, de hecho, algo nuevo. Pues el término «evangelio», que en adelante resultará constitutivo para la teología de Lutero, apenas desempeñaba papel alguno en la escolástica [188] .

Del Evangelio, sin embargo, se derivó –embrionariamente ya en las tesis sobre las indulgencias de 1517– una nueva perspectiva para la comprensión de la Iglesia. Lutero reconoció el Evangelio como el verdadero tesoro de la Iglesia, como su corazón, fundamento y norma [189] . El Evangelio se le reveló a Lutero, pues, como justificador de la Iglesia y, a la vez, como constitutivo de ella [190] .

El redescubrimiento soteriológico propició, por tanto, una nueva perspectiva eclesiológica, una concepción específicamente «evangélica» de Iglesia, que entiende el Evangelio como el verdadero *constituens* de la Iglesia y como norma última de esta. Con este descubrimiento, la Reforma no era mera purificación y restablecimiento de lo originario ni tampoco fundación de una nueva Iglesia. Era una nueva comprensión de lo antiguo, una nueva perspectiva, desde la que había que ver de manera distinta no solo puntos doctrinales y prácticas concretos, sino el todo de la Iglesia. De esta suerte no se

dedujo ni postuló una Iglesia nueva, sino que se reinterpretó críticamente a la luz del Evangelio la Iglesia dada y encontrada [191] .

La *Confessio Augustana* expresa con precisión este nuevo enfoque en el art. VII. Define a la Iglesia como «la asamblea de todos los creyentes, en la que el Evangelio se predica en su integridad y los santos sacramentos son administrados en conformidad con este». El término determinante en esta definición es, en las lenguas modernas con mayor claridad incluso que en latín, «evangelio».

¿Qué significa «evangelio»? En el art. V, el Evangelio es descrito primero materialmente: *Evangelium scilicet quod Deus non propter nostra merita, sed propter Christum iustificet hos, qui credunt se propter Christum in gratiam recipi*, «“Evangelio” significa que Dios, no por nuestros propios méritos sino en virtud de Cristo, justifica a quienes creen que merced a este han sido recibidos en la gracia». En el art. VII se determina con mayor precisión, desde un punto de vista formal ahora, este contenido material. El Evangelio se caracteriza por el hecho de que, por una parte, es predicado o enseñado y, por otra, es comprendido en el Espíritu Santo a través de la fe. Esto significa negativamente: el Evangelio no es una mera noticia histórica, pero tampoco se limita a ser suma de enunciados doctrinales. O formulado positivamente: el Evangelio es el acontecimiento que tiene lugar en la predicación y en la administración de los sacramentos, el acontecimiento en el que a través del Espíritu Santo se nos adjudica eficazmente la justificación de Dios en Jesucristo.

Este Evangelio vivo es fundamento y centro de la Iglesia. Y es además su norma crítica. Aquí radica lo nuevo. Se trata de que este Evangelio sea predicado en su integridad y de que los sacramentos sean administrados en conformidad con él. Así pues, a la concepción evangélica de la Iglesia le es inherente, por esencia, un alfilerazo de crítica a la Iglesia y en pro de la reforma de esta.

Tal alfilerazo crítico se expresa en el famoso *satis est* [es suficiente] del art. VII: para la verdadera unidad de la Iglesia es suficiente con estar de acuerdo en la enseñanza del Evangelio y en la administración de los sacramentos en conformidad con este. No es necesario el consenso en las tradiciones y ritos humanos ni en las ceremonias establecidas por los hombres. Este *satis est* define en primer lugar, pues, un elemento esencial e imprescindible de la Iglesia y lo deslinda de un ámbito de legítima diversidad. Sin embargo, pretender interpretar el *satis est* solo en este sentido, en el fondo católico-

tradicional, equivaldría a infravalorar el nuevo enfoque «evangélico» crítico. En el *satis est* se trata en realidad de la repercusión eclesiológica del evangelio de la justificación de la *sola gratia*.

Pues si las tradiciones humanas y las ceremonias establecidas por los hombres fueran universalmente vinculantes para la salvación, ello supondría confiar en la justicia de las obras, lo que atenta contra la libertad cristiana. En este sentido, la *Augustana* está muy alejada del *páthos* emancipador. No rechaza la tradición como tradición ni la institución como institución. Pero mientras tales disposiciones humanas no contraríen el Evangelio ni sean declaradas como necesarias para la salvación y estén al servicio de la paz y el orden de la Iglesia, conviene atenerse a ellas [192] . Tradiciones e instituciones son objeto de la crítica evangélica tan solo en la medida en que se independizan, absolutizan y reclaman para sí relevancia salvífica. En consecuencia, el *satis est* tiene que ver con la distinción y articulación de ley y Evangelio, con poner al Evangelio por encima de la Iglesia y con la libertad cristiana en la Iglesia así posibilitada, pero no con la libertad respecto de la Iglesia.

Por consiguiente, la comprensión evangélica de la Iglesia, fundada en la libertad evangélica, no lleva a un subjetivismo individualista. La verdad del Evangelio no se revela en el juicio subjetivo del individuo, sino en el consenso de la Iglesia. Por eso se encuentra en la *Confessio Augustana* una y otra vez la famosa fórmula: *Ecclesiae magno consensu apud nos docent*, «Las comunidades [Iglesias] enseñan entre nosotros en perfecto consenso».

Así pues, sobre el nuevo enfoque evangélico podemos decir a modo de resumen: en su intención fundamental es católico en el sentido de universal, omniabarcador. Sin embargo, al mismo tiempo contiene un correctivo crítico y una nueva perspectiva frente a la forma concreta de lo católico a la sazón existente.

El conflicto resultante de ahí asoma ya en las tesis de Lutero sobre las indulgencias. En efecto, la tesis de que el Evangelio es el verdadero tesoro de la Iglesia [193] se dirige contra la doctrina católica del tesoro de gracia de la Iglesia en virtud tanto de los méritos de Jesucristo como de los méritos vicarios de los santos. El conflicto se exacerbó en la cuestión del sacrificio de la misa [194] . Las repercusiones eclesiológicas más importantes del conflicto se pusieron de manifiesto a la sazón –y lo mismo ocurre en la actualidad–

sobre todo en la cuestión del ministerio eclesial. En lo que sigue nos referiremos expresamente a ello.

Ya las tesis de Lutero sobre las indulgencias de 1517 se ocupan reiteradamente de la posición del papa. En la Disputa de Augsburgo contra Cayetano (1518) y en la Disputa de Leipzig contra Eck (1519) volvió a abordarse decisivamente el tema de la autoridad del papa y los concilios. La quema del Código de Derecho Canónico y de la bula pontificia que le amenazaba con la excomunión delante de la Puerta de Elster en Wittenberg el 10 de diciembre de 1520 representó la provisional cima dramática de la oposición de Lutero a la autoridad eclesiástica en aras del Evangelio. De ahí que la pregunta, expresada veladamente ya en Leipzig y pronto respondida de manera pública, de si acaso el papa no era el Anticristo [195] no se limita a retomar un conocido *tópos* polémico. Tampoco se trata solo de una insolencia al calor de la polémica, hoy ya difícilmente comprensible. Antes bien, en Lutero este reproche tiene un inequívoco sentido teológico. Según 2 Tes 2,4, el Anticristo se caracteriza por «levantarse contra todo lo que se llama Dios o es objeto de culto, hasta sentarse en el templo de Dios, proclamándose dios». El papa es el Anticristo, porque el primado que él reclama para sí contraría el Evangelio, que está en y por encima de la Iglesia [196] . Cuando Lutero, por eso, recrimina a la *Confessio Augustana* haber silenciado la doctrina del papa como Anticristo [197] , para él no se trataba de una cuestión secundaria, sino de su asunto por excelencia. Lo que le preocupaba era el Evangelio.

La concepción que el propio Lutero tiene del ministerio se plasma sobre todo en los escritos de 1520. Mientras que el escrito de reforma *A la nobleza cristiana de la nación alemana* podría dar la impresión de que Lutero pretende entender el ministerio como representación y delegación del sacerdocio universal de los fieles [198] , *De captivitate babylonica* deja ya claro que lo que le interesa no es una visión «democrática», «desde abajo», sino, justamente a la inversa, la supremacía del Evangelio y la libertad en la Iglesia que tiene en ella su fundamento [199] . El ministerio no es institución de la comunidad; esta actualiza más bien lo que es institución de Cristo.

La doctrina del ministerio eclesial de Melanchthon coincide por entero en los rasgos básicos con la de Lutero. La diferencia decisiva con este radica, sin embargo, en que Melanchthon nunca deriva el ministerio de la comunidad. En Melanchthon no se encuentra la idea de que el ministro actúa en representación de la comunidad. Para él, los

ministri verbi son representantes de Cristo. Por consiguiente, él solo retoma un estrato de la fundamentación que Lutero hace del ministerio y pasa por alto los otros enfoques del joven Lutero [200] .

Esta visión devino determinante para la *Confessio Augustana*. Fundamental es el art. V: «Llegar a la fe en que Dios ha instituido el ministerio de la predicación y nos ha dado el Evangelio y los sacramentos». El ministerio de la predicación es, por consiguiente, institución (*institutio*) divina o, como se formula en el art. VIII, *ordinatio et mandatum Christi*, «ordenación y mandato de Cristo». Sin embargo, no se dice ni una palabra sobre a quién compete este ministerio de la predicación: ¿a la comunidad o a un grupo de personas específicamente nombradas para ello? Sobre el trasfondo que acabamos de desplegar, así como sobre el trasfondo de los restantes escritos confesionales, en especial el *Tractatus* redactado por Melanchthon [201] , parece lógico afirmar que el ministerio de la predicación compete en primer lugar a la Iglesia o a la comunidad como un todo [202] . Tan solo el ejercicio público del ministerio de la predicación y la administración de los sacramentos ante la comunidad están reservados a aquellos que, según CA XIV, son *rite vocati*, «llamados formalmente». Esta *vocatio* al ministerio público de la predicación no es, sin embargo, una delegación democrática, sino una institución establecida por Cristo. El encargado no es representante de la comunidad, sino, tal como expone la *Apología*, representante de Cristo. Por eso, la ordenación que acontece a través de la imposición de manos puede ser entendida como sacramento en sentido lato [203] .

El ministerio y la comunidad se hallan, pues, recíprocamente relacionados [204] . El ministerio está por completo inserto en la comunidad y, sin embargo, también frente a ella. A la inversa, la comunidad únicamente existe allí donde está presente el ministerio, sin que la comunidad quede por ello sin más en manos del ministerio. En consecuencia, el ministerio y la comunidad están frente a frente en evangélica libertad. Con ello, la *Confesión de Augsburgo* retoma y reinterpreta, desde el enfoque evangélico de su eclesiología, la conjugación de la doble Iglesia como *congregatio* y como *institutio*, fundamental para la eclesiología católica en su concepto de la *communio sanctorum*. En virtud de esta reinterpretación, es inherente a la Iglesia, a consecuencia de haber sido instituida por Jesucristo, tener una u otra forma de ministerio. Pero no es necesario que tenga determinados ministerios y, menos aún, determinados ministros. Allí donde estos

actúan en contra del Evangelio, no pueden exigir obediencia alguna, pues, tal como concluye el último artículo de la *Confessio Augustana*, «hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hch 5,29).

Sin embargo, en la *Augustana* se amenaza con estas consecuencias, aunque nunca llegan a ser extraídas. CA XXVIII reconoce incluso expresamente, y por dos veces, el ius *divinum* de los obispos [205] y manifiesta la disposición a retornar bajo la jurisdicción de los obispos. Pero vincula esta disposición a la condición de que los obispos permitan la predicación del Evangelio y no la repriman [206] . La *Confessio Augustana* quiere, por consiguiente, imponer la libertad del Evangelio todavía dentro de la Iglesia católica episcopalmente constituida. En este intento fracasó en y después de Augsburgo. La *Apología* extrae ya las consecuencias de este fracaso. Es verdad que quiere atenerse aún al ordenamiento canónico y la constitución episcopal, pero caracteriza a estos ya solo como autoridad humana y como ordenamiento bueno y útil [207] . La limitación de la autoridad episcopal por la autoridad del Evangelio es identificada incluso como el verdadero punto controvertido en esta cuestión [208] . Con ello quedan tendidas las condiciones indispensables para nombrar en caso de necesidad obispos o visitadores propios. El texto del art. VII de la *Confessio Augustana variata* parte ya del hecho de un ordenamiento eclesiástico propio [209] .

Con esta decisión de reconocer el episcopado de la Iglesia católica ya solo como *ius humanum* –lo cual en el fondo significa: no reconocer ya la comunión con la concreta Iglesia católica episcopalmente constituida como necesaria en aras del Evangelio– y con el derecho que de ahí se deriva de establecer en la concreta situación de necesidad un nuevo orden eclesiástico independiente venía dada indefectiblemente, en virtud del asunto mismo, la ruptura de la comunión eclesial. El hecho de que en los años subsiguientes aún se desarrollaran numerosos diálogos religiosos y de que la formación confesional, esto es, la constitución de comunidades eclesiales claramente diferenciadas fuera un largo proceso de muchas décadas no cambia nada en ello [210] .

En principio, la decisión quedó tomada en Augsburgo. Esta decisión tuvo consecuencias de largo alcance. Si lo evangélico era originariamente un fermento corrector, inspirador e interpretador de lo católico, ahora devino de hecho un elemento constitutivo de una Iglesia independiente. La *Confesión de Augsburgo*, que en sus orígenes se entendió como credo de una Iglesia católica común se convirtió ahora, en

contra de su intención originaria, en documento fundacional de una Iglesia confesional independiente.

III. «Evangelicidad» católica, catolicidad evangélica

La Iglesia católica ha asumido y realizado entretanto muchas de las interpelaciones críticas y exigencias positivas de reforma de la *Confessio Augustana*. Eso aconteció ya en parte a través de los decretos de reforma del concilio de Trento y el movimiento reformista católico de la época y luego, en mayor medida aún, a través del Vaticano II. En la actualidad, en casi todas las cuestiones teológicas controvertidas al menos se perfilan soluciones. Pero en la medida en que hoy comienza a vislumbrarse un consenso en la mayoría de las cuestiones concretas, a la Iglesia y la teología católicas se les plantea con tanta mayor urgencia la cuestión fundamental de la Reforma: la relación entre Evangelio e Iglesia. ¿Es católicamente posible el enfoque fundamental evangélico?

Una primera respuesta a esta pregunta la dio ya el concilio de Trento en su decreto 42 de la cuarta sesión, dedicado a la relación entre Escritura y tradición [211] . Se trata del primer decreto dogmático del Tridentino. Justo en la primera frase se hace ya patente qué se persigue: salvaguardar en la Iglesia la *puritas ipsa evangelii*, la «pureza misma del Evangelio», mediante la eliminación de todos los errores. Pues el Evangelio es la *fons omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae*, la «fuente de toda saludable verdad y de toda disciplina de costumbres». No existe una segunda fuente de la doctrina y la vida eclesiales junto al Evangelio. Así pues, Trento no defiende lo que niega la *Confessio Augustana*: la necesidad salvífica de tradiciones e instituciones meramente humanas. Pero, para Trento, esta única fuente del Evangelio tampoco se identifica con la Escritura ni con los testimonios de la tradición. Ni el testimonio de la Escritura ni los testimonios de la tradición se denominan en Trento *fons*. Antes bien, en la última frase del decreto se les caracteriza como *testimonia ac praesidia*, «testimonios y auxilios». Pero a la hora de hablar del Evangelio, se cambió el sustantivo *regula*, que figuraba en el borrador del texto, por *fons*. El Evangelio no es un código, sino una fuente viva, incesantemente joven y lozana.

El trasfondo teológico de esta afirmación del Tridentino se evidencia en un discurso del legado pontificio, el cardenal Cervini, quien señala que el Evangelio no ha sido escrito

por el Espíritu Santo *in charta* [en un libro], sino *in cordibus* [en los corazones] [212] . Con ello, Cervini recurre a la promesa de Jeremías (cf. Jr 31,33) y Ezequiel (cf. Ez 36,26) de una nueva alianza que, lejos de estar escrita en tablas de piedra exteriores, consiste en un nuevo corazón creado por el Espíritu, una promesa que Pablo, en 2 Cor 3, ve realizada en su servicio al Evangelio: «[Dios] nos capacitó para administrar una alianza nueva: no de puras letras, sino de Espíritu; porque la letra mata, el Espíritu da vida» (2 Cor 3,6). Esta comprensión neotestamentaria-pneumatológica del Evangelio domina la exégesis espiritual de la Escritura por los padres de la Iglesia [213] . Vuelve a aparecer en Tomás de Aquino [214] ; en el siglo XVI se encuentra sobre todo en John Driedo [215] , en el XIX en Johann Adam Möhler [216] y en el XX es recogida explícitamente en la constitución dogmática del concilio Vaticano II sobre la divina revelación (*Dei Verbum*). Allí se dice también: «[El] magisterio… no está sobre la palabra de Dios, sino que la sirve», y se añade que a la exégesis y la enseñanza debe precederles la más respetuosa escucha [217] .

Así pues, tampoco según la comprensión católica se agota el Evangelio en la Iglesia. La palabra de Dios presente y eficaz en la Iglesia por la acción del Espíritu de Dios es mayor que la fe de la Iglesia en un momento dado, mayor que cualquier formulación de esta. Tal primado del Evangelio en la Iglesia y sobre ella tiene, también según la tradición católica, consecuencias prácticas. La tradición canónica de la Edad Media, que llega hasta el presente, contempla la posibilidad de que un obispo o un papa sea hereje, con lo cual perdería *ipso facto* su ministerio [218] ; y el cardenal John Henry Newman puso de relieve que en los desórdenes arrianos del siglo IV la fe verdadera en parte fue sostenida y salvaguardada no por los obispos, sino por los laicos [219] . El punto crítico radica, sin embargo, en que Trento habla de forma muy acentuada de la «puritas ipsa Evangelii *in ecclesia*». Este *in ecclesia* tiene intención antiprotestante. Subraya que la Iglesia concreta, con todos sus errores, pecados y situaciones anómalas, es el lugar, el signo, el instrumento del Espíritu Santo, «columna y fundamento de la verdad» (1 Tim 3,15). La Iglesia y la teología católicas, en tanto en cuanto refieren la promesa: *Ecclesia perpetuo mansura*, «La Iglesia subsistirá eternamente» [220] , a la Iglesia concreta, se toman en serio las decisiones antidonatistas de la Iglesia antigua, a las que también se adhiere la *Confessio Augustana*. Parten, pues, de que el Evangelio y el Espíritu de Cristo se impondrán sin cesar en la Iglesia concreta frente a todos los pecados y todos los fracasos.

Esta esperanza para la Iglesia concreta se le vino abajo a la Reforma a resultas de múltiples experiencias negativas. La ruptura existente desde hace cuatrocientos cincuenta años tuvo para la Iglesia católica una doble consecuencia: por una parte, la aspiración evangélica de la *Confesión de Augsburgo* no fue ya escuchada ni entendida; por otra, esta situación de antítesis llevó a reduccionismos y empobrecimientos también en relación con la propia tradición. Si se quiere que la *Augustana* vuelva a ser hoy objeto del diálogo ecuménico, el lado católico debe recuperar toda la amplitud y profundidad de su propia tradición y entender la pregunta fundamental de la Reforma por la libertad del Evangelio como un asunto que le concierne profundamente.

Para que no sea malentendida de manera individualista, esta libertad evangélica comporta sobre todo la exigencia de mayor autonomía de las Iglesias locales, así como la de una renovación de la eclesiología veteroeclesial de *communio* [221] , a la que incluso después del concilio Vaticano II se le sigue superponiendo en la doctrina y la praxis una eclesiología unilateralmente universalista y centralista. Si en todo lo que no es necesario en aras del Evangelio se concediera libertad a las Iglesias locales, entonces una unidad «corporativa» [222] de las Iglesias y comunidades eclesiales hoy separadas en una suerte de comunión eclesial conciliar [223] –o sea, el modelo que tiene en mente la *Confessio Augustana*– podría ser una esperanza realista.

Este objetivo de conceder más espacio en la Iglesia católica a la libertad cristiana se concreta y agudiza, por necesidad si se atiende al contenido del asunto, en la cuestión del primado papal y su relación con el primado del Evangelio. También el concilio Vaticano I afirma, por supuesto, que el papa se halla sujeto al Evangelio y que su primado tan solo es la actualización casi sígnico-sacramental del primado de Jesucristo en y sobre la Iglesia [224] . Pero la pregunta es si –y en caso de respuesta afirmativa, cómo– puede hacerse valer este primado del papa. La formulación del Vaticano I de que el papa, en determinados actos del ejercicio de su magisterio universal, es infalible *ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*, «por sí mismo, no en virtud del consenso de la Iglesia» [225] , parece confirmar esta sospecha. Sin embargo, esta frase, interpretada con exactitud, tan solo quiere decir que ante una sentencia dogmática del papa –en cuanto instancia última dotada de carácter definitivamente vinculante– no cabe apelar a ninguna otra instancia jurídica, como pueda ser, por ejemplo, un concilio ecuménico. Así pues, la

supremacía del Evangelio se salvaguarda por principio. Pero ¿cómo se plasma en concreto? ¿Qué protección cabe ante un eventual abuso?

En el presente contexto resulta imposible, por supuesto, encaminar esta cuestión difícil y compleja hacia una solución. Las perspectivas de encontrarla no son, empero, tan malas como a menudo se señala [226] . Aquí nos limitaremos a llamar la atención sobre dos afirmaciones del último concilio que podrían ayudarnos a avanzar. 1. El concilio Vaticano II correlaciona con mucha mayor claridad que el Vaticano I la infalibilidad papal con la infalibilidad del conjunto de la Iglesia. Con ello, toda decisión doctrinal del papa es puesta en relación con el testimonio precedente de la Iglesia y con la subsiguiente recepción e interpretación eclesial [227] . 2. El concilio reconoce que el Espíritu de Dios se ha revelado sumamente activo también en las Iglesias y comunidades eclesiales separadas de Roma [228] . La actual disputa intracatólica sobre la cuestión de la infalibilidad puede partir de estos dos puntos de vista. Pues con ellos se afirma algo sobre la libertad del Espíritu en la Iglesia y sobre la Iglesia. De este modo, la Iglesia católica toma en consideración nuevas experiencias ecuménicas, que en último término son experiencias espirituales. Ve la Reforma no solamente desde la perspectiva de la apostasía, sino también desde la perspectiva del resurgimiento espiritual y se siente obligada a prestar oídos a este testimonio del Espíritu incluso allí donde contradice la propia conciencia de fe. Tal contradicción, si bien con matices, de una gran parte del cristianismo constituye una interpelación a la propia catolicidad. La Iglesia católica solo puede recuperar su plena catolicidad en la medida en que logre integrar el testimonio de otras Iglesias. Así pues, la Iglesia católica depende, por su propia pretensión, de la recepción de la aspiración fundamental de las Iglesias de la *Confessio Augustana*.

Sin embargo, también estas Iglesias viven hoy nuevas experiencias ecuménicas. Ya no pueden decir del episcopado católico y del papado actual que se oponen al Evangelio. Esto debería ser para ellas motivo para preguntarse si han agotado por completo las potencialidades ecuménicas de su principal escrito confesional. En efecto, la *Augustana* quiere hacer valer la supremacía del Evangelio dentro de la *una, catholica ecclesia*. Pero fue incapaz de realizar *de facto* tal propósito. La pregunta de los teólogos católicos es cómo valoran hoy las Iglesias luteranas la tradición y la intención católicas de la *Confesión de Augsburgo*. ¿Ven en ella solo un documento histórico, surgido en una situación de transición, un escrito de ocasión que tuvo que adoptar todo tipo de cautelas

tácticas o incluso un lamentable desacierto de Melanchthon? Lo católico de la *Confessio Augustana*, ¿es, por consiguiente, un motivo de embarazo para los protestantes [229] ? ¿O es, incluso en su tradición e intención católica, un documento históricamente válido y también válido aún en la actualidad, porque, como afirma el *Libro de la Concordia*, «está tomada de la palabra de Dios y se fundamenta en ella firme y adecuadamente» [230] ? Lo desconcertante para los teólogos católicos es que en el protestantismo actual pueden encontrarse ambas opiniones.

Si se plantea la pregunta por la obligatoriedad de la tradición católica de la *Confessio Augustana* de manera algo más precisa, este interrogante se dirige a tres puntos. Primero, la cuestión de los artículos trinitarios y cristológicos. Seguramente son el más fuerte vínculo que hasta hoy une a todas las grandes Iglesias, un vínculo que, sin embargo, desde la teología ilustrada y la teología liberal se ha aflojado en parte de modo considerable en las Iglesias protestantes. La pregunta concierne, en segundo lugar, a la concepción sacramental de la Iglesia, que en cuanto *communio sanctorum* no solo es asamblea desde abajo, sino también institución (*institutio*) divina dada de antemano y centrada en la *communio* en un solo pan y un solo cáliz (cf. 1 Cor 10,16s). En la Iglesia luterana contemporánea, ¿le corresponde *de facto* a la Cena esta importancia central en la conciencia de las comunidades? ¿Puede valer aún hoy lo que asegura la *Augustana*, a saber, que en las Iglesias de su confesión la misa es tenida en mayor estima que en las demás Iglesias? La pregunta atañe, en tercer y último lugar, al episcopado histórico, cuya valoración positiva por parte de la *Confesión de Augsburgo* es innegable. ¿Qué significan en concreto estas afirmaciones para las Iglesias que asumen este escrito confesional? ¿Qué importancia tienen las nuevas experiencias ecuménicas con Iglesias que han conservado este ministerio, en las que este en la actualidad se revela, en una medida muy distinta que en el siglo XVI, como espiritualmente fecundo [231] ? Estaríamos bastante más cerca de la unidad entre católicos y luteranos si por parte católica se tuviera una impresión más clara de que estas afirmaciones confesionales católicas de la *Augustana* son una realidad plenamente recibida y realizada en las Iglesias y comunidades eclesiales que invocan dicho credo y en la teología luterana actual.

El interrogante católico decisivo afecta, sin embargo, al enfoque «evangélico» presente en la *Augustana*. Esta quería verlo realizado dentro de la *ecclesia catholica*, y la pregunta es si puede ser realizado de otra forma que no sea dentro de la *ecclesia*

catholica. Pues ¿quién decide en el caso concreto dónde está el Evangelio verdadero, sobre el que se funda la Iglesia verdadera? ¿Quién sino el consenso de la *ecclesia catholica*? Johann Adam Möhler formuló este interrogante con agudeza: «Oigo las palabras en las que se plasma el desdén: nada más que Iglesia, Iglesia, Iglesia; y yo respondo: así es y no puede ser de otra manera, pues sin Iglesia no tendríamos a Cristo ni tendríamos la Sagrada Escritura. Suprimid a la Iglesia católica, ya sea solo con el pensamiento, de la historia del cristianismo y preguntaos qué sabríais entonces del cristianismo» [232] .

Así pues, ¿se puede conocer y reconocer la supremacía del Evangelio de otra forma que no sea en la Iglesia católica, es decir, en el consenso universal de las Iglesias, en consenso también con la Iglesia católica en el sentido confesional estricto? La *Augustana* buscó este consenso tanto con la Iglesia antigua como con la Iglesia católica romana de su época. Sin embargo, no lo encontró. Tampoco las venerables Iglesias ortodoxas quisieron recibir la *Confesión de Augsburgo*. Esta no pudo, en consecuencia, llevar a la práctica su pretensión. Su aspiración y, con ello, la aspiración de la Reforma se quedó atascada; o mejor dicho, es una tarea aún por realizar y solo puede llevarse a cabo ecuménicamente.

Llegados a la conclusión de estas reflexiones, nos encontramos ante el hecho de que para ambas tradiciones «evangelicidad» y catolicidad forman una unidad y solo conjuntamente son realizables de modo pleno. Esta unidad no se realiza plenamente en ninguna de las dos Iglesias. Así, ambas Iglesias se hallan ante la pregunta de cómo realizar más abarcadoramente la catolicidad fundada en la evangelicidad. Solo pueden lograrlo por el camino de un acercamiento ecuménico que se guíe por el Evangelio originario. Tal catolicidad más plena, fundada en la libertad del Evangelio, no puede ser una Iglesia unitaria y uniforme, sino solo una unidad en la diversidad. El problema es, por tanto, cómo podemos transformar en el presente y en el futuro la pluralidad de formas mutuamente excluyentes y excomulgadoras en una *communio* de lo diverso. El problema especial de un reconocimiento católico de la *Confesión de Augsburgo* debe ser considerado en este contexto más amplio.

La *Confessio Augustana* ensayó la conciliación de lo evangélico y lo católico que acabamos de esbozar. Este intento de armonización resulta incompleto en diversos sentidos, porque no recoge plenamente en los detalles la posición católica ni la

protestante. Pero en principio no existe ninguna alternativa a este intento de conciliar lo evangélico y lo católico –al menos no, si se excluye como solución tanto la sumisión de una u otra de las partes y la nivelación de ambos puntos de vista como un pluralismo no mediado de Iglesias separadas que se excomulgan unas a otras–. Así pues, aunque la *Augustana* no puede entenderse hoy como carta magna de la catolicidad en el sentido en que lo hace Friedrich Heiler, como carta magna del ecumenismo sí que obliga a ambas Iglesias. Una comprensión realmente católica –y eso significa: interpretada desde un punto de vista ecuménico– de lo católico puede recibir hoy positivamente la aspiración evangélica de la *Augustana* [233] , en tanto en cuanto tal aspiración evangélica, lejos de cerrarse de manera polémica a lo católico autocontradiciéndose, realice sus orígenes e intenciones católicos. En la medida en que la Iglesia evangélica haga enteramente suya la visión católica que la *Confesión de Augsburgo* tiene de sí misma, también la Iglesia católica podrá reconocer este credo como católico. Y es que el reconocimiento de la *Augustana* como católica únicamente es razonable si se refiere a la comprensión de ella que ha sido recibida en las Iglesias que la invocan. En cualquier otro caso, bien podría ocurrir que por parte católica sea reconocido como católico algo que por parte evangélica no se sostiene en tales términos. El reconocimiento se referiría entonces a un constructo académico interpretativo, no a la concreta realidad eclesial que invoca la *Confesión de Augsburgo* con una comprensión muy determinada de esta. El reconocimiento tendría lugar en el vacío, no en el espacio concreto de la Iglesia. No sería sino un encuentro aparente. Pero un reconocimiento católico de la *Confessio Augustana* solamente sería realista y razonable si a través de él la Iglesia católica reconociera a las Iglesias que se adhieren a este escrito confesional.

En otras palabras, el reconocimiento nunca es una calle de dirección única, sino un moverse hacia el otro por las dos partes. Hoy ambas Iglesias se han puesto irreversiblemente en marcha en este sentido. Por ese camino de acercamiento mutuo, la *Confessio Augustana* adquiere una importancia distinta de la que tuvo en el siglo XVI. A la sazón se convirtió, en contra de su propósito, en un documento de división. No podemos sino esperar que en la nueva situación pueda desempeñar el papel que se le negó en el siglo XVI a consecuencia de circunstancias trágicas y culpables: que pueda convertirse en instrumento de unidad católica en libertad evangélica y de libertad evangélica en unidad católica.

Ir al índice

6. La relevancia de los escritos confesionales protestantes para el conjunto del cristianismo

I. La relevancia para el conjunto del cristianismo

El tema sobre el que se me ha pedido que hable reza: «La relevancia de los escritos confesionales protestantes para el conjunto del cristianismo». Puesto que no puedo leer el pensamiento de los organizadores, he reflexionado largo tiempo sobre qué podrían querer decir con «relevancia para el conjunto del cristianismo». Se me ocurrían dos posibilidades. «Relevancia para el conjunto del cristianismo» podría ser sinónimo de «relevancia ecuménica». En tal caso, el tema que se me ha planteado giraría alrededor de la pregunta de si los escritos confesionales protestantes poseen importancia más allá de las respectivas comunidades eclesiales que los proclaman; o, dicho de otra forma, alrededor de la tesis de que no solo tienen un significado confesionalmente delimitador y, por tanto, de separación de las Iglesias, sino que también persiguen y promueven una unidad eclesial más abarcadora. Pero, así entendido, el tema debería ser tratado más bien por un teólogo de la tradición protestante. Ahora bien, puesto que ha sido encomendado a un teólogo católico, asumo que «para el conjunto del cristianismo» también puede ser una nueva versión, ecuménicamente elegante, del significado originario de «católico» [234] . En efecto, la *ecclesia catholica* del símbolo apostólico de fe designa a la Iglesia cristiana universal. Según la noción veteroeclesial, la Iglesia es general y universal en virtud de su *koinōnía* (*communio*, comunión) general y universal, sobre todo en virtud de que –y aquí comienza el problema ecuménico– está en *koinōnía* con las Iglesias locales fundadas por los apóstoles, en especial con la Iglesia de Roma. Por

consiguiente, el término «católico» es más concreto y, por ende, más retador que el término «ecuménico»; dice con claridad dónde y cómo encuentra la Iglesia universalmente cristiana su realización concreta, dónde subsiste [235] . Como teólogo católico, me gustaría abordar el tema sobre el que se me ha pedido que diserte ante todo en esta segunda forma, más concreta y agudizada, más focalizada; así pues, hablaré de la relevancia católica de los escritos confesionales protestantes.

Esta versión del tema no quiere ni puede, sin embargo, eludir la pregunta por la relevancia ecuménica de tales escritos confesionales. Al contrario, la pregunta por la relevancia católica de los credos protestantes presupone su relevancia ecuménica. En efecto, presupone que estos escritos confesionales, lejos de agotarse en su intención fundadora y delimitadora de una confesión, pretenden expresar la única verdad del Evangelio de Jesucristo, que une a todos los cristianos y a todas las Iglesias y, en esta medida, es vinculante para todos los cristianos y todas las Iglesias; y presupone asimismo que estos escritos elevan una pretensión ecuménica que remite más allá de las respectivas Iglesias confesionales.

En consecuencia, el tema sobre el que se me ha pedido que hable reza más concretamente: ¿qué significa para la Iglesia católica que semejante pretensión católica universal y, por ende, católica sea planteada fuera de la Iglesia católica? ¿Qué significa esto para la propia pretensión de catolicidad? ¿En qué medida es la Iglesia católica verdaderamente católica si al menos algunos elementos esenciales de esta catolicidad existen también fuera de ella?

Estas preguntas no son sencillas de responder, porque los escritos confesionales protestantes no representan sin más el equivalente de los dogmas católicos. Unos y otros no se pueden comparar sin más en el mismo plano. La diferencia se expresa ya en el hecho de que la tradición católica no habla de *confessio fidei*, sino de *professio fidei* [236] . La Iglesia antigua y medieval hablaba de símbolos de fe, artículos de fe o sencillamente de *fides catholica*. Los escritos confesionales, en cambio, solo brotan de la comprensión de la fe específicamente protestante. En este sentido son un fenómeno característico de la Reforma. Por otra parte, el uso técnico del término «dogma» en la Iglesia católica se hizo habitual solamente después de la Reforma, en concreto, en la segunda mitad del siglo XVIII. Por eso, la diferencia entre los escritos confesionales protestantes y la comprensión católica del dogma no concierne solo a contenidos

concretos, sino a la diversa pretensión de obligatoriedad y autoridad. Sobre todo Gerhard Ebeling ha llamado la atención sobre el hecho de que entre las Iglesias separadas se alza la cuestión de la autoridad [237] .

Así pues, la respuesta a la pregunta por la relevancia católica de los escritos confesionales protestantes presupone en primer lugar una reflexión sobre el sentido, el lugar y la pretensión de las confesiones de fe tanto en la tradición católica como en la protestante. Y esto, a su vez, únicamente es posible si se considera el punto de partida y de referencia común a las dos clases de credos: el credo como acto originario de la fe cristiana según la Escritura y la tradición confesional de la Iglesia antigua.

II. Los escritos confesionales de la Iglesia antigua

Las confesiones de fe y el proceso de configuración de las mismas son fenómenos primigenios del hombre y de la comunidad humana. Son fenómenos primigenios de la historia de las religiones. Ello vale de modo especial y singular para la religión bíblica [238] . Esta es una religión histórica de revelación, en cuyo origen y centro se encuentra el compromiso de Dios con su pueblo: «Seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo». El credo de Israel es respuesta a la palabra de elección de Dios. Israel manifiesta ante el mundo entero su adhesión a lo que Dios ha dicho y hecho. En ello, en el reconocimiento de la historia de Dios con los hombres se revela la esencia misma de Dios.

El resultado decisivo de la reciente exégesis bíblica reza ahora: tales fórmulas confesionales han existido desde el principio mismo; son más antiguas que los propios textos bíblicos. No son un soso e inane extracto *a posteriori* del Evangelio vivo, sino esbozo, núcleo y centro, quintaesencia y suma de este, tipo, modelo y norma para la predicación. Este replanteamiento no está exento de ironía, pues la investigación exegética reciente ha llevado con ello a un resultado que durante largo tiempo fue objeto de burla como el último bastión de los ultraconservadores. Viene a decir que nunca ha existido un cristianismo no dogmático y, por eso, tampoco puede existir nunca un cristianismo no dogmático. Los credos son elemento constitutivo de toda Iglesia que invoque el Nuevo Testamento.

Sin embargo, lo que acabamos de decir es tan solo una cara del resultado de la reciente investigación exegética. La otra cara es que en el Nuevo Testamento no figura todavía ningún dogma unitario de la Iglesia universal. En él encontramos más bien enunciados confesionales muy diversos. Las fórmulas confesionales del Antiguo y el Nuevo Testamento son, por tanto, todo menos fórmulas doctrinales fijas. Se hallan referidas a la situación en la que en cada caso tiene lugar el anuncio y la confesión de fe. De ahí que tengan un múltiple *Sitz im Leben* [lugar existencial]: bautismo e instrucción bautismal (catecumenado), liturgia, predicación, exorcismo, rechazo de la herejía. Esto significa que ya en el Nuevo Testamento existe no solo una historia de la piedad, la liturgia y la teología, sino también una verdadera historia de la confesión, la historia de una cambiante comprensión de la confesión. También en ello es el Nuevo Testamento normativo para la Iglesia posterior.

En la Iglesia de los primeros siglos volvemos a encontrar una gran diversidad de fórmulas confesionales y un elevado grado de variabilidad en ellas [239] . Ya muy pronto se configuran, sin embargo, dos tipos fundamentales de profesiones de fe, en los que hoy católicos y protestantes coinciden: el llamado símbolo apostólico y el credo niceno-constantinopolitano. Sobre la base de estos dos credos y su estructura trinitaria se construyen los posteriores dogmas o escritos confesionales separadores de Iglesias. Estos dos credos representan, por tanto, el más fuerte vínculo ecuménico. Constituyen el punto de unidad con vistas al cual y desde el cual deben interpretarse los posteriores credos separadores de Iglesias. De ahí que sea necesario considerar estos dos credos con algo más de detenimiento.

La transición del Nuevo Testamento a los grandes credos de la Iglesia antigua es juzgada diversamente. La dogmática católica quería percibir en ella un desarrollo lineal, lógico u orgánico; la historiografía liberal-protestante de los dogmas, en cambio, consideró el camino hacia las fórmulas de fe del cristianismo antiguo más o menos una falsificación del Evangelio originario. Ambas visiones son ahistóricas e ignoran la esencia del Evangelio. Pues este no solo es una realidad histórica, sino ante todo una realidad de continuo presente en el Espíritu Santo; por tanto, debe ser llevado siempre de nuevo al lenguaje y traducido históricamente sin cesar en correspondencia con las cambiantes situaciones históricas. De ahí que la historia de los credos y dogmas necesariamente se caracterice, en razón de su propio asunto, tanto por la continuidad como por la

discontinuidad. El verdadero fundamento y contenido de la fe no son textos ni escrituras, ni las Escrituras bíblicas ni tampoco los textos confesionales. Lo que cuenta es el Evangelio vivamente anunciado en el Espíritu Santo. El Evangelio escrito es, afirma Johannes Evangelist von Kuhn, «un punto de referencia y apoyo para el creyente, una ayuda mnemotécnica, un medio de prueba y defensa frente a los adversarios, no la fuente de la fe» [240] . El propio Kuhn escribe después: «Esta fe eclesial no es, por ejemplo, el símbolo apostólico ni cualquier otra expresión de la verdad cristiana, sino el sentido y la idea, el espíritu objetivo de dicha verdad, que se crea sin pausa su expresión y se manifiesta en distintas direcciones según las respectivas necesidades, pero es siempre idéntico a sí mismo» [241] .

Esta visión se corresponde también con el actual estado del conocimiento histórico. Pues la nueva investigación sobre los símbolos y credos ha puesto de manifiesto que, por una parte, todos los enunciados esenciales de los credos de la Iglesia antigua están enraizados, la mayoría de las veces casi literalmente, en el Nuevo Testamento. Por otra parte, los credos de la Iglesia antigua no son solo la prolongación y la fijación precisa de las fórmulas confesionales bíblicas; antes bien, representan la respuesta de la Iglesia antigua a la nueva situación de los siglos II y III, que estuvo determinada por la controversia con el gnosticismo. Esta fue seguramente la crisis más grave que nunca había tenido que afrontar el cristianismo; solo en ella se configuró la estructura fundamental de la Iglesia antigua. Esta estructura fundamental se caracteriza, según Adolf von Harnack, por tres entrelazados «bastiones»: la constitución del canon bíblico, la fijación del credo y la doctrina de la sucesión apostólica [242] . Con estos tres criterios, la Iglesia se colocó en la lucha defensiva antignóstica bajo la norma, dada de una vez por todas, del comienzo apostólico. Constituyen en conjunto un todo orgánico. Pues el canon bíblico es, como tal, resultado de la tradición dentro de una Iglesia que se halla en sucesión apostólica; el símbolo es una síntesis de este contenido esencial y, por ende, la norma de interpretación de la Escritura, una interpretación que, sin embargo, debe acontecer sin cesar y de modo vivo dentro de la viva comunidad de fe.

Esta estructura fundamental surgida en el siglo III –la unidad y entrelazamiento de credo, canon de la Escritura y sucesión apostólica– demostró ser suficientemente amplia para dejar espacio al variado cambio histórico. Solo en el segundo milenio se desgajó la formación del credo del marco del símbolo veteroeclesial. A finales de la Edad Media se

corrió luego agudo peligro –no tanto en la doctrina oficial cuanto en la piedad popular media– de que el núcleo de la fe quedara recubierto y difuminado por desarrollos secundarios. Con ello, la forma fundamental de lo católico, tal como se había configurado en el siglo III, se vio inmersa en las postrimerías de la Edad Media en una grave crisis interna, que ni el papado ni los concilios tardomedievales de reforma estaban en condiciones de solventar. La crisis suscitada a causa de ello requería una respuesta nueva. La desgracia radicó en que esta respuesta se dio de un doble modo: los escritos confesionales protestantes, por un lado, y la comprensión del dogma del catolicismo tridentino y vaticano, por otro. Ambas respuestas deseaban salvaguardar en la situación de crisis la estructura fundamental de la Iglesia antigua. Esto lo hicieron, sin embargo, de modo diferente y en parte controvertido hasta hoy. ¡Examinemos, pues, estos dos diferentes intentos de ofrecer respuesta a la crisis!

III. Los escritos confesionales de la Reforma

Los reformadores no pretendían fundar una nueva Iglesia. Se sabían en continuidad con la Iglesia antigua. Por eso no querían abandonar la base de los credos veteroeclesiales [243] . La confesión de fe que con mayor claridad se entiende a sí misma como expresión de la fe católica es la *Confessio Augustana*. Tanto en el resumen de la primera parte como en el de la segunda afirma que en ella no se contiene nada que esté en contradicción con la Escritura ni con la *ecclesia catholica*, ni siquiera con la *ecclesia romana*. Esta intención católica hace de la *Augustana* la norma interpretativa de los restantes escritos confesionales luteranos. En los escritos confesionales reformados [esto es, los de las Iglesias protestantes procedentes de Calvino y Zuinglio], la intención católica no está igual de clara [244] . Pues los escritos confesionales reformados fueron escritos todos después de 1555, o sea, después de la conformación de las Iglesias confesionales. Tienen de antemano una función fundadora y delimitadora de la respectiva confesión. Se trata, por otra parte, de escritos confesionales que al principio tan solo reclaman obligatoriedad local o regional: la *Confesión de Zúrich*, la *Confesión Hugonote*, la *Confesión Helvética*, el *Catecismo de Heidelberg*, etc. Diversos argumentos que desempeñan un papel importante en el debate sobre un reconocimiento católico de la *Confessio Augustana* no pueden ser, por eso, aducidos aquí. Con todo, la mucho menos

marcada intención católica de los escritos confesionales reformados se ve compensada por el hecho de que estos, a diferencia de los escritos confesionales luteranos, no pretenden ser norma de la fe. Las confesiones de fe reformadas quieren ser meramente una señal que apunta hacia la palabra de Dios, la única norma. Así pues, remiten más allí de sí mismas al fundamento único y común de toda fe cristiana. En ello tienen una relevancia cristiana general, una relevancia ecuménica y, como aún habrá que mostrar, también una relevancia católica. Según Paul Jacobs, no pretenden impedir la unidad más abarcadora de la Iglesia, sino abrirla del modo adecuado.

Hoy, máxime después de la *Concordia de Leuenberg* y de la comunión eclesial de luteranos y reformados con ella iniciada, la diferencia entre la tradición confesional luterana y la reformada podría no ser ya muy relevante. En cualquier caso, ya no es motivo de separación entre las Iglesias. Tanto más claramente se pone así de manifiesto la diferencia entre los escritos confesionales protestantes y la comprensión católica de los dogmas. Nos limitamos aquí a exponer dos diferencias esenciales.

La primera diferencia se funda en el principio protestante de la *sola scriptura*. Con ello no se alude originariamente a la Escritura interpretada de un modo histórico-crítico en el sentido actual, lo que no llevaría sino a un magisterio de los exégetas. Más bien se alude a la Escritura que por medio del Espíritu Santo se interpreta a sí misma en la predicación, no al Evangelio escrito, sino al Evangelio vivamente anunciado [245] ; o sea, en el fondo, a algo que, por lo que respecta al contenido, se aproxima bastante a la concepción veteroeclesial de tradición esbozada anteriormente [246] . La consecuencia del principio de la *sola scriptura* es, sin embargo, que las confesiones de fe protestantes únicamente pueden tener validez y reclamar para sí obligatoriedad porque –o en la medida en que– están en consonancia con la Escritura. Solo la Escritura es juez, regla, pauta; los otros escritos son, como afirma el *Libro de la Concordia*, testimonio de cómo la fe se ha entendido en la época respectiva y de cómo se ha rechazado la doctrina falsa [247] . El principio de Escritura no priva a la confesión de fe de su carácter vinculante, pero excluye una autoridad infalible de los credos o confesiones de fe. La cuestión de la obligatoriedad de la confesión de fe o, más exactamente, el problema de la autoridad es, por eso, un grave problema ecuménico.

La segunda diferencia importante se hace patente cuando se considera el sujeto de las nuevas confesiones de fe protestantes. A diferencia de los credos de la Iglesia antigua,

no son elaboradas por sínodos y concilios episcopales, sino por teólogos y Estados imperiales [*Reichsstände*]. Su objetivo originario era, tal como se afirma expresamente en el prólogo de la *Confessio Augustana*, impulsar un proceso conciliar. Así pues, la intención era permanecer en la comunión de la Iglesia antigua; más aún, se perseguía la recepción del propio credo por la Iglesia universal. Solo cuando esto, por múltiples razones, se reveló imposible, se constituyó en la situación de emergencia que a la sazón se vivía una comunidad eclesial autónoma, que encontró su expresión institucional en los escritos confesionales concebidos como tratados doctrinales. A causa de los cambios introducidos en el ámbito del ministerio episcopal, la tríada veteroeclesial de Escritura, símbolo de fe y sucesión se modificó o reestructuró. Mediante la ruptura de la comunión con el episcopado, que se remontaba en sucesión histórica hasta los orígenes apostólicos, surgió el nuevo tipo de la Iglesia confesional, cuyos escritos confesionales poseen en cierto sentido mayor relevancia que los credos o dogmas de la Iglesia católica. Puesto que ya no existía ninguna instancia interpretativa vinculante viva, estas confesiones de fe estaban ahí aisladas en la forma en que en su día habían sido fijadas. Por tanto, la Reforma, que originariamente quería permanecer en la tradición del credo veteroeclesial, llevó de hecho a una nueva concepción, incluso por lo que respecta a su idea de confesión de fe.

La pregunta de si esta nueva concepción es sostenible –y en caso de respuesta afirmativa, cómo– depende esencialmente cómo se juzgue el principio escriturístico de la Reforma, que todo lo determina. ¿Se ha acreditado en la práctica la evidencia de la Escritura por sí misma sin interpretación magisterial vinculante? ¿Ha logrado salvaguardar la unidad de la Iglesia? El principio protestante de la Escritura, ¿no entrega más bien la exégesis de la Escritura a la interpretación individual? ¿Se puede salir al paso de ello, es decir, se puede alcanzar una exégesis de la Escritura por la Iglesia de otro modo que no sea reconociendo a la Iglesia en sus ministerios, órganos que hablan de manera vinculante y que no están por encima de la Escritura, sino sujetos a ella, pero sí por encima de la exégesis individual de la Escritura?

Aquí estas preguntas deben permanecer de momento como tales. No hay problema en que permanezcan abiertas, porque la estructura protestante no es rígida, sino susceptible de múltiples configuraciones históricas. Ya Melanchthon y la *Confessio Augustana* difieren de Lutero en los acentos; los escritos confesionales reformados, de

los luteranos; la ortodoxia luterana de los siglos XVI y XVII, de la teología de la Ilustración y de la teología liberal y existencial; y distinto fue también el aspecto de la teología del siglo XX, que venía del renacimiento luterano, de la teología dialéctica y, sobre todo, del *Kirchenkampf* [lucha por el control de las Iglesias, sobre todo de la Iglesia protestante] durante el Tercer Reich, y redescubrió en ello la importancia de la confesión de fe (*Declaración de Barmen*). Por eso no está injustificada la esperanza de que hoy, a resultas del acercamiento ecuménico, se imponga una nueva interpretación de las confesiones de fe protestantes que haga valer su originaria intención católica o al menos ecuménica. La pregunta, sin embargo, reza: ¿está la posición católica romana abierta a ello?

IV. Credo y dogma en la Iglesia católica de Roma

La respuesta católica al reto de la Reforma no podía consistir en la mera repetición de la relación veteroeclesial –aun así poco reflexionada– de Escritura, credo y sucesión apostólica. La respuesta a la nueva pregunta llevó necesariamente a una nueva forma histórica de lo católico.

En primer lugar, ya el concilio de Trento, en su tercera sesión de 4 de febrero de 1546, elevó el credo niceno-constantinopolitano a principio de la unidad y fundamento firme y único [248] . Una vez posicionado tan fundamentalmente sobre el terreno de los credos de la Iglesia antigua, el concilio se ocupó en su cuarta sesión de 8 de abril de 1546 de los nuevos interrogantes. El punto de partida fue la pregunta por la relación entre Escritura y tradición, apenas reflexionada en la patrística y la escolástica, pero convertida en un problema acuciante por la Reforma [249] . El concilio no habla –como durante largo tiempo se interpretó equivocadamente– de dos fuentes. Antes bien, asume la pregunta de la Reforma y habla de la única fuente del Evangelio y a continuación insiste, sin embargo –y aquí es donde radica el alfilerazo antiprotestante–, en el *Evangelium in ecclesia*. Esto significa: así como para los padres de la Iglesia, así también para el concilio de Trento es la Iglesia el lugar concreto, el recipiente, la casa del Evangelio. El legado pontificio Cervini, que presidía el concilio, explicó, siguiendo 2 Cor 3, que el Evangelio no le ha sido entregado a la Iglesia *in charta* [en un libro], sino que el Espíritu Santo lo ha escrito *in cordibus fidelium* [en el corazón de los fieles] [250] .

En el marco de esta concepción pneumatológica –así la caracteriza Joseph Ratzinger– de tradición, la Escritura y los testimonios de la tradición no son fuentes, sino solo *testimonia ac praesidia*, «testimonios y auxilios», para la fe [251] . Vinculantes para la fe son solo los testimonios de la tradición que se remontan a Cristo y los apóstoles. Por lo que atañe a la relación de tales testimonios con la Escritura, el quid decisivo de la enseñanza de Trento no es la complementación material de la Escritura por la tradición, sino la interpretación eclesial de la Escritura por la tradición. En efecto, se dice que la Escritura debe ser entendida en el sentido que la Iglesia siempre ha afirmado y permanentemente afirma [252] . Con ello se insiste una vez más, por lo que al contenido se refiere, en la estructura fundamental de la Iglesia antigua, cuestionada por la Reforma. Lo característicamente nuevo del catolicismo postridentino respecto de la Iglesia antigua consiste en que la Iglesia es concebida de modo progresivo y cada vez más unilateralmente como Iglesia oficial y la eclesiología deviene, también en creciente medida, «jerarcología» [253] . La Escritura y la tradición pasaron a ser entendidas ahora como regla remota de la fe (*regula fidei remota*), mientras que la doctrina eclesiástica oficial se caracterizó como regla inmediata de la fe (*regula fidei proxima*). Solo en el siglo XVIII se convirtió «dogma» en un concepto teológico y en el XIX adquirió el estatus de *terminus technicus* magisterial. Fue entonces cuando surgió la teología dogmática. Se desarrolló la concepción de un magisterio eclesial infalible, que en esta forma era desconocido en la Iglesia antigua y medieval. El término «infalible» no devino *terminus technicus* hasta el siglo XIV. Al principio se orientaba al pasado y significaba que las decisiones de fe existentes son perdurablemente vinculantes y, por ende, inalterables incluso para el papa. Con este término originariamente se pretendía, pues, limitar la autoridad del papa. Ahora pasó a ser entendido en sentido activo y orientado al futuro como autoridad magisterial para tomar decisiones definitivamente vinculantes. La cima de este desarrollo fue el concilio Vaticano I con su definición del magisterio infalible del papa.

Los papas han hecho uso dos veces de esta autoridad docente infalible: al elevar a dogma la Inmaculada Concepción de María (1854) y la asunción corporal de María a la gloria celestial (1950). Tanto uno como otro dogma solo tienen fundamento indirecto en la Escritura y la tradición antigua. Por eso, en ambos casos existía el peligro de que el magisterio se separara de los testimonios de la Escritura y la tradición. Es característico el

dicho atribuido al papa Pío IX: «La tradición soy yo». Esta forzada acentuación del magisterio como sujeto de una tradición activa, viva y dinámica llevaba asociado el peligro de que se desequilibrara la tríada veteroeclesial de Escritura, credo y sucesión apostólica.

En este punto enlazan el Vaticano II y el desarrollo posconciliar. El catolicismo posconciliar –por lo que concierne a la problemática que aquí nos interesa– se caracteriza (1) por la reflexión sobre la estructura fundamental de la Iglesia antigua, que en el catolicismo de los últimos siglos se ha alejado en parte del equilibrio. En efecto, al concilio le precedió, a modo de preparación, un *resourcissement*, una renovación desde las fuentes bíblicas y –sobre todo en la *théologie nouvelle* francesa– patrísticas. El concilio mismo, en la constitución dogmática sobre la divina revelación *Dei Verbum*, afirmó que el magisterio no está sobre la palabra de Dios, sino que ha de someterse a ella y ponerse a su servicio [254] . El catolicismo posconciliar también se caracteriza (2) por una nueva apertura ecuménica a los impulsos protestantes. Donde con mayor claridad se expresa el nuevo estilo es en el hecho de que el concilio Vaticano II se situó decididamente sobre el suelo de los credos y dogmas transmitidos, pero no proclamó ningún dogma nuevo, sino que optó más bien por un modo pastoral de anuncio y enseñanza. En este sentido, el Vaticano II no representa ruptura alguna con la forma tridentina y vaticana del catolicismo, pero sí una transformación de esta en una nueva forma que ha hecho época.

V. La relevancia de los escritos confesionales protestantes para la Iglesia católica

Tras esta breve panorámica de la historia de la concepción católica de credo en relación con la concepción protestante preguntémonos ahora resumidamente por la relevancia católica de los escritos confesionales protestantes. A este respecto pueden destacarse dos puntos.

1. Ya una primera lectura de los escritos confesionales protestantes nos muestra hoy que la afinidad en lo fundamental y central es considerablemente mayor que lo que nos separa. Este hecho pudo permanecer oculto en el siglo XVI en medio del fragor de la polémica y la controversia; en la actualidad, sin embargo, resulta ineludible la idea de que

la división no penetró hasta las raíces y fundamentos de lo cristiano. Esto es sobre todo resultado del debate común sobre la *Confessio Augustana*. Pero vale también para los demás escritos confesionales. Todos ellos se atienen a los grandes credos trinitarios y cristológicos de la Iglesia antigua. En el punto central de la controversia del siglo XVI, la doctrina de la justificación, no existen ya –según convicción prácticamente universal– diferencias separadoras de las Iglesias. También en los puntos en los que la controversia y la polémica fueron a la sazón más vehementes, o sea, la cuestión del carácter sacrificial de la misa y la cuestión del papado, se abren hoy al menos posibilidades de diálogo del todo inopinadas, incluso algunos consensos parciales [255] .

Con ello en modo alguno se pretende minimizar todas las cuestiones que aún permanecen abiertas, sobre todo la pregunta por la comprensión más precisa de los ministerios eclesiales –en especial, por el sentido de la sucesión en el episcopado– y las cuestiones de mariología. Pero el consenso en lo fundamental y central tiene su propia dinámica. En efecto, la fe cristiana no es una suma de enunciados de fe aislados. Es un todo y, como tal, posee su propia lógica. Así, cabe esperar que del consenso en lo central se deriven, por la mera lógica del asunto y con independencia de las intenciones de personas individuales, consecuencias para una comprensión común de las preguntas aún abiertas. Los documentos que sobre estos temas han elaborado comisiones internacionales de estudio formadas por el Secretariado para la Promoción de la Unidad de los Cristianos y la Federación Luterana Mundial o, dado el caso, la Alianza Reformada Mundial legitiman plenamente esta esperanza [256] .

2. Puesto que la Iglesia católica asegura que en ella la Iglesia de Jesucristo posee su modo concreto de existencia, el surgimiento fuera de la Iglesia católica de grandes comunidades eclesiales con confesiones de fe propias que, como la *Augustana*, elevan una pretensión católica o al menos ecuménica representa tanto un juicio como una tarea. Este hecho comporta, en primer lugar, un juicio, porque muestra que la Iglesia católica no ha conseguido realizar su catolicidad de un modo creíble, que en ella hay más bien elementos no católicos, es más, incluso no cristianos y anticristianos. A la vista del hecho de la división de las Iglesias, que fue, por así decir, sellado por las confesiones de fe protestantes, la Iglesia católica debe, antes de nada, reconocerse a sí misma como Iglesia de pecadores, necesitada de purificación y renovación [257] .

De esta crisis resulta la tarea de la recepción. Con ello hemos mencionado ya el concepto decisivo para responder a la pregunta planteada en el título de esta reflexión. Yves Congar, Alois Grillmeier y otros han puesto convincentemente de relieve la importancia eclesiológica que la recepción tenía en la Iglesia antigua y medieval [258] . Con este término se alude al proceso mediante el cual una comunidad eclesial (Iglesia local) asume una decisión doctrinal o disciplinaria de otra comunidad eclesial y la reconoce como vinculante también para ella. La recepción presupone, por tanto, una comprensión muy determinada de la unidad eclesial. No es la concepción unitaria y uniformista de la unidad, tal como progresivamente se impuso en Occidente en el segundo milenio a raíz de la separación respecto de Oriente, sino la concepción de la unidad como *communio* de Iglesias locales, a cada una de las cuales le corresponde una relativa autonomía teológica, litúrgica, canónica, etc., en todo aquello en lo que no es necesaria la unidad en aras de la fe. Hoy diríamos que la unidad de la Iglesia se entiende como un proceso conciliar.

Semejante proceso conciliar era lo que la Reforma, al menos en sus inicios, quería impulsar. La *Confessio Augustana* aspiraba todavía a ser recibida por la Iglesia universal; en el prólogo hace un llamamiento, si bien velado, a un concilio ecuménico. Por su intención, es un escrito inequívocamente católico. Que no lograra su objetivo se explica por diversas causas, unas teológicas y otras no. Así, mediante un funesto desarrollo histórico se llegó a la formación de Iglesias confesionales fuera de la Iglesia católica, fundadas en sus respectivos escritos confesionales. Estas Iglesias confesionales deben caracterizarse, con el concilio Vaticano II, como Iglesias locales incompletas. Para avanzar hacia la *communio* plena, solamente está abierto, desde el punto de vista eclesiológico, el camino de la recepción. Los pasos necesarios y posibles los ha presentado enfáticamente sobre todo Heribert Mühlen [259] .

Tal recepción es necesaria tanto desde los presupuestos del credo católico como desde los de los credos protestantes. Pues solo por este camino puede la Iglesia realizar en plenitud su pretensión de catolicidad. No la realizará de forma plena mientras siga siendo rechazada, si bien con matices, por una gran parte del cristianismo. La Iglesia católica no tiene, por consiguiente, más remedio que esforzarse por lograr el consenso con las otras comunidades eclesiales y reconocer y recibir sus aspiraciones legítimas. Lo mismo vale, de otro modo, para las Iglesias protestantes. En especial las Iglesias que

invocan la *Confessio Augustana* deben reconocer que no han alcanzado el consenso universal que pretendía dicha confesión de fe, por lo que han de preguntarse si la crítica de las situaciones anómalas contenida en la segunda parte de la *Augustana* sigue afectando a la Iglesia católica actual o, dicho de otra forma, si las legítimas aspiraciones de reforma que allí se formulan no pueden ser llevadas hoy a la práctica también en comunión con la Iglesia católica. La misma pregunta se plantea, aunque de un modo un tanto diferente, para los escritos confesionales reformados [recordemos: los de aquellas Iglesias que proceden de Calvino y Zuinglio]. En efecto, estos escritos no quieren sino remitir a la palabra de Dios. Pero esta es una sola, y la misma vale para todos. Con ello, los escritos confesionales reformados remiten, más allá de sus respectivas comunidades eclesiales, a una comunidad más abarcadora de «oyentes de la palabra».

En síntesis, en el camino de la recepción hoy nos encontramos al comienzo de una configuración ecuménica del credo. No tiene por qué conducir a un dogma unitario, pero sí que es necesario tratar de reconocer en el credo de la otra comunidad eclesial la propia fe bajo una forma distinta, para así autorreconocerse también como cristianos. Se trata, pues, de transformar, por la vía de la recepción, la diversidad de credos que hasta hoy siguen en parte excluyéndose mutuamente en una nueva diversidad en la que una Iglesia reconozca en el credo de las otras su propia fe en una plasmación diferente inserta en la historia de la teología y la piedad. A ello debería ir asociada la declaración de que las reprobaciones del pasado no afectan ya al estado confesional del interlocutor actual. Tal forma ecuménica del credo no significa fusión ni nivelación, sino realce de lo propio acompañado del simultáneo reconocimiento de una legítima pluralidad en la plasmación del «asunto» comúnmente vinculante. Así pues, ni renuncia a lo propio ni pluralismo de puntos de vista inconexos, quizá incluso contradictorios, sino unidad en la diversidad. Solo semejante unidad en la diversidad está en condiciones de expresar toda la riqueza del Evangelio de Jesucristo.

VI. Conclusión

El tema: «La relevancia de los escritos confesionales protestantes para el conjunto del cristianismo», nos llevó a una determinación de la meta de los esfuerzos ecuménicos. El debate sobre un reconocimiento católico de la *Augustana* fue un paso importante en el

camino hacia la meta recién esbozada. Este debate debería tener, *mutatis mutandis*, un significado ejemplar para un diálogo sobre los restantes escritos confesionales. A los escritos confesionales se les debería conceder en el futuro una importancia mayor de lo que ha sido el caso en las dos últimas décadas. Esto significa que la teología ecuménica debería volver a convertirse más en una «simbólica» en el sentido de Johann Adam Möhler [260] . Pues pese a todo el progreso teológico logrado desde el siglo XVI, hay que decir que en último término lo importante no es tanto un diálogo entre teólogos y sus teologías cuanto un diálogo entre las Iglesias y las confesiones de fe vinculantes para ellas. El recurso a los enunciados confesionales, que tiene que ser acentuado de nuevo con mayor fuerza, podría hacer más vinculante el diálogo ecuménico y lo liberaría de la sospecha de ser un asunto de unos cuantos especialistas y amantes del tema. El debate sobre la *Confesión de Augsburgo* podría tener, pues, un significado ejemplar.

Pero también este debate sobre las confesiones lleva de nuevo, por necesidad, más allá de sí mismo. En último término no puede tratarse solo del reconocimiento de este o aquel texto confesional aislado, sino del reconocimiento de las comunidades eclesiales que invocan tales textos y se entienden a sí mismas desde ellos. A tal fin, la reconstrucción histórica del sentido originario de esos textos supone una ayuda esencial; lo determinante para un reconocimiento eclesiástico es, no obstante, la interpretación de los textos que se recibe y practica en las comunidades eclesiales que los profesan. Así y todo, el reconocimiento de una comunidad eclesial no puede ser unidireccional; tiene que llevarse a cabo como un proceso recíproco. Un reconocimiento católico pleno de las Iglesias que se remiten a los escritos confesionales protestantes solo tiene sentido, por eso, si al mismo tiempo acaece el equivalente reconocimiento por parte protestante de la Iglesia católica y las instancias responsables de aquel otro reconocimiento. La cuestión del ministerio y, más en concreto, la del magisterio y la sucesión apostólica en el ministerio se revela con ello una vez más como el punto crucial. Sin embargo, no se trata de un magisterio situado sobre la Escritura, pero sí de un magisterio que está por encima de la interpretación individual de la Escritura, lo cual quiere decir: un magisterio capaz de expresar de forma vinculante la comprensión de la Escritura que se articula en el anuncio del Evangelio por parte de la Iglesia.

Esta insistencia en el problema del magisterio –y con ello, por lo demás, en un concepto teológico asimismo muy reciente– puede parecer estrecha de miras, máxime a

la vista de la situación interna de la Iglesia católica. De hecho, solamente tiene sentido en relación con una pregunta más abarcadora. Pienso que *la* pregunta por excelencia, que hoy se les plantea con suma urgencia a todas las Iglesias, si bien desde supuestos diferentes, reza: «¿Cómo enseña la Iglesia de manera vinculante?» [261] . ¿De qué modo puede confesar la Iglesia en la actualidad el Evangelio que le ha sido confiado? ¿Está todavía hoy, desde el punto de vista espiritual, en un estado en el que puede expresar su fe en forma de credo vinculante? ¿O todo se disgrega en una pluralidad de opiniones teológicas y teologías contextuales? ¿Cómo confiesa la Iglesia su fe en cuanto Iglesia? Yo creo que ya solo puede hacerlo ecuménicamente, y esto será tanto más cierto cuanto más tiempo pase. En este sentido, la pregunta por la relevancia de los escritos confesionales protestantes en el conjunto del cristianismo es un tema de máxima actualidad como presupuesto y obertura para confesar hoy nuestra fe con credibilidad.

Ir al índice

7.
Unidad dada,
barreras existentes, comunión vivida

I. Unidad y diferencia

«Todos bajo el mismo Cristo»: estas palabras de la carta de invitación a la Dieta imperial de Augsburgo las asume la *Confessio Augustana* en su prólogo. Con ellas caracteriza certeramente la unidad que hasta hoy sigue existiendo entre las comunidades y cristianos evangélicos luteranos y los católicos romanos, una unidad que se funda en el bautismo y se expresa en la confesión única de la fe cristológica y trinitaria. Por muy profunda que fuera, la ruptura después de 1530 no llegó hasta los cimientos. No pudo destruir la siempre mayor unidad en el único Señor, la única fe, el único bautismo, el único Dios y Padre de todos (cf. Ef 4,5), porque esta no es una unidad establecida por hombres, sino dada por Dios. Ni necesitamos ni podemos fraguar hoy de la nada esta unidad fundamental. Es el punto de partida, no la meta de los esfuerzos ecuménicos. Por eso, la conmemoración de la *Augustana*, un documento que quiere confesar esta unidad, es también para los católicos motivo para el recuerdo agradecido de que, *hominum confusione et Dei providentia*, «para confusión de los hombres y según la providencia divina», el vínculo de unidad entre nosotros dado por Jesucristo no ha sido destruido en lo más profundo.

La ruptura de la comunión eclesial o –como, con razón, preferiríamos decir hoy– las barreras para la plena comunión eclesial se basan en diferencias doctrinales que no afectan al credo cristológico y trinitario en sí, sino a la pregunta de qué significa el «para nosotros» (*pro nobis*) contenido en dicho credo. En concreto, fueron tres los conjuntos de problemas que después de 1530 llevaron al surgimiento de barreras para la comunión

eclesial: 1. La doctrina de la justificación del pecador. En ella se trata del *pro me* y *pro nobis* del acontecimiento Cristo. La doctrina de la justificación es cristología soteriológicamente aplicada. 2. La doctrina de los sacramentos como los medios a través de los cuales la salvación donada por Jesucristo de una vez para siempre deviene concretamente don salvífico «para nosotros». Este punto se dirimió con especial vehemencia en la cuestión del carácter sacrificial de la misa. 3. La doctrina de la Iglesia y sus ministerios, que han sido instituidos para que nosotros, a través de su servicio a la palabra y los sacramentos, alcancemos la fe en Jesucristo [262] . La polémica sobre el lugar del ministerio en la Iglesia se concretó y agudizó sobre todo en la polémica en torno al primado del papa.

Para la mayoría de los teólogos ecuménicamente interesados y comprometidos, las controversias sobre estas cuestiones están hoy en gran medida superadas. Esto no significa que ya en la actualidad se haya alcanzado, aunque solo sea entre teólogos, un consenso generalmente reconocido, pero sí que se da por sentado que apenas existen ya cuestiones en las que, como dice Karl Rahner, no esté al menos clara la dirección en la que habría que buscar el entendimiento. Este *sensus communis* de la teología ecuménica actual se ha visto confirmado en elevada medida por el debate desarrollado en común durante los últimos años sobre la *Confessio Augustana*.

Así y todo, en especial dos conjuntos de problemas permanecen abiertos en la actualidad: 1. A despecho del consenso fundamental sobre la Iglesia y el ministerio en la Iglesia, sigue pendiente la cuestión del ordenamiento eclesiástico, sobre todo el episcopado. Este tema se agudiza hoy principalmente en el problema del primado de jurisdicción y la infalibilidad del ministerio petrino. 2. La cuestión de la veneración de los santos, que hoy se concentra sobre todo en la problemática de la mariología.

Este resultado, que aquí, como es natural, no hemos podido referir más que a grandes rasgos, admite una doble interpretación. Las diferencias que aún existen pueden entenderse, por así decir, como remanentes cuya eliminación solo es, esencialmente, cuestión de tiempo, para lo cual ya existen de hecho en otros contextos de diálogo ecuménico adecuados puntos de partida, especialmente en lo relativo al ministerio petrino. Pero estas diferencias pueden interpretarse asimismo como indicios y signos de que, después de eliminar montañas enteras de malentendidos mutuos, la diferencia verdaderamente fundamental se manifiesta ahora con tanta mayor nitidez. La pregunta es

entonces si dicha diferencia fundamental consiste en que vemos lo mismo de modo diferente (*aliter*) o en que, tal como lo formuló Karl Barth, porque vemos lo mismo de modo diferente, en parte vemos asimismo cosas diferentes (*alia*). Esa diferencia fundamental, ¿es expresión de una legítima diversidad o motivo para la división de las Iglesias y la diversidad de confesiones?

Para llegar a una respuesta adecuada, en lo que sigue intentaremos identificar primero en ambos conjuntos de problemas el punto teológicamente decisivo, para luego abordar de nuevo desde él la cuestión de la diferencia fundamental.

II. Apostolicidad

A modo de tesis me gustaría formular mi posición de la siguiente manera: las dos cuestiones todavía abiertas no son cuestiones marginales ni secundarias, que puedan tratarse como *adiáphora*, como algo irrelevante por lo que atañe a la plena comunión eclesial. En los temas concretos se ponen en juego cuestiones de fundamentos. Más precisamente, en la cuestión de los ministerios se trata en último término de la correcta comprensión de la apostolicidad; y en la cuestión de la mariología, de la correcta comprensión de la santidad de la Iglesia. Si la apostolicidad guarda relación con la identidad de la Iglesia, la santidad tiene que ver con su credibilidad. Hasta aquí, la tesis; en lo sucesivo esbozaré, con la limitación que impone el breve tiempo disponible, un intento de fundamentarla.

Centrémonos en primer lugar en la apostolicidad de la Iglesia. Ambas Iglesias, la católica y la evangélico-luterana, coinciden en que la Iglesia se alza sobre el fundamento de los apóstoles y profetas (cf. Ef 2,20) y que tan solo puede conservar su identidad en la historia ateniéndose de manera imperturbable al testimonio apostólico transmitido de una vez para siempre, tal como nos viene dado documentalmente en la Escritura. Así pues, entre nosotros no existe desacuerdo sobre el hecho de que la Iglesia no está por encima de la palabra de Dios atestiguada en la Escritura, sino que ha de sujetarse a ella. Solo como Iglesia bajo la palabra de Dios es ella la *ecclesia apostolica* idéntica con su origen, tal como la designamos conjuntamente en el credo apostólico.

La diferencia no concierne a la canonicidad de la Escritura como tal, sino a la forma concreta de hacer valer de manera vinculante [*verbindlich*] la obligatoriedad [*Verbindlichkeit*] de la Escritura, a la hermenéutica de la Escritura. La Iglesia antigua, en la que seguramente haya sido su más grave crisis de identidad a lo largo de toda su historia, o sea, en la polémica con el gnosticismo, resolvió este problema hermenéutico estableciendo junto con el canon de la Escritura el canon *tês písteōs* (hoy diríamos: la tradición apostólica anunciada y creída en la Iglesia) como canon interpretativo y la sucesión apostólica en el episcopado como instancia interpretativa. Ya en el siglo II, Roma era considerada por Ireneo y Tertuliano como la *sedes apostolica* por antonomasia. Tanto el concilio de Trento [263] como el Vaticano I [264] y el Vaticano II [265] se atuvieron a este todo estructurado de Escritura, tradición apostólica y sucesión apostólica, mientras que la doctrina luterana de la Escritura que se interpreta a sí misma (todavía no recogida, sin embargo, en la *Confessio Augustana*) reestructuró, según el juicio católico, este todo.

Por tanto, la pregunta común –hoy de nuevo actual– en esta antigua controversia reza: ¿cómo puede la Iglesia hacer valer vinculantemente la obligatoriedad de su origen y su fundamento apostólicos? Este es el interrogante alrededor del cual gira el tan desafortunado debate sobre la infalibilidad. Pues si se prescinde del equívoco término «infalible» y se considera el asunto al que se refiere, entonces se echa de ver que no se trata de un problema específicamente católico, sino de una cuestión con la que también la Iglesia evangélica tiene que luchar con denuedo y que se nos plantea tanto a unos como a otros: ¿cómo habla la Iglesia de modo vinculante? ¿Cómo conserva su identidad?

Solo una Iglesia idéntica consigo misma puede ser creíble. Con ello, partiendo de la pregunta por la identidad de la Iglesia hemos llegado a la cuestión de la credibilidad de la Iglesia o, formulado tradicionalmente, a la confesión de su santidad.

Esta confesión de la *una, sancta ecclesia* nos es común. Común nos es también la experiencia de que en el mundo presente esta *una, sancta ecclesia* no es una Iglesia de puros (*katharoí*), sino una Iglesia de pecadores; más aún, una Iglesia pecadora y, por ende, una *ecclesia semper reformanda*, una Iglesia necesitada de permanente reforma [266] . Su santidad no es logro ni mérito suyo. Más bien se funda en la promesa de que el Señor, a través de su Espíritu Santo, estará eficazmente presente en ella hasta el final de los tiempos mediante la palabra y los sacramentos. La cuestión controvertida

entre católicos y evangélicos luteranos es si –y en caso de respuesta afirmativa, hasta qué punto– la santidad otorgada por Jesucristo a la Iglesia da fruto en la santidad y eficacia santificadora de sus miembros. La santidad otorgada a la Iglesia, ¿deviene tan propia de esta que, en virtud de ella, la Iglesia puede actuar de forma santa y santificadora en sus miembros? ¿O posee la Iglesia esta santidad solamente en el modo de la promesa y la recepción? ¿En qué medida surge de la relación de palabra y fe una solidaridad activa entre los justificados y santificados por la fe? Esta pregunta se plantea de manera en cada caso específica tanto para la santidad ministerial (gracia del ministerio) como para la santidad carismática de los santos o, dicho de otra forma, en la cuestión de si a estos, además de venerarlos como modelos de la fe [267] , también se les puede suplicar que intercedan por nosotros. Resulta evidente que la cuestión de la imploración a los santos, concretada y agudizada en el problema de la mariología, es la prueba del nueve de la viabilidad del consenso en la doctrina de la justificación. Por eso sería muy de desear que en el ecumenismo no se pospongan por más tiempo las cuestiones de mariología, sino que se aborden de manera abierta y comprometida.

El asunto que se oculta tras estas controversias es de nuevo todo menos una cuestión marginal o secundaria. Se trata de cómo «deviene real» la santidad recibida en la fe, de qué relación existe entre la Iglesia creída y la Iglesia real, de cómo comprende la Iglesia la realidad y cómo se relaciona con ella en general. Se trata de la pregunta que se les plantea a ambas Iglesias: a la vista de la realidad de la Iglesia y el mundo, ¿cómo puede devenir en concreto creíble la fe de la Iglesia?

En el fondo, en la cuestión de la apostolicidad y en la cuestión de la santidad se dirimía entonces uno y el mismo problema, el problema fundamental de la teología: la manera adecuada de pensar la relación entre Dios y el mundo.

En forma de pregunta, la diferencia fundamental entre católicos y evangélico-luteranos se puede formular, por ejemplo, de la siguiente manera: el *sola gratia* y el *sola scriptura*, que en el fondo significan un *solo Deus* y un *soli Deo gloria*, ¿deben entenderse en el sentido de que excluyen una cooperación creatural? ¿No liberan más bien a la criatura a lo más propiamente suyo, también a su propia acción, de suerte que Dios, tanto en el anuncio como en la santificación, opera de modo tal a través de las criaturas que estas –liberadas y empoderadas por él– actúan por sí mismas? ¿Debe la omnicausalidad [*Alleswirksamkeit*] divina entenderse como causalidad exclusiva

[*Alleinwirksamkeit*]? Esto es, en último término, un problema cristológico, una cuestión de cómo cooperan en Jesucristo la divinidad y la humanidad. En la actualidad parece abrirse paso un amplio consenso que dice que tomarse en serio la divinidad de Dios no menoscaba ni hace violencia al hombre en su condición humana, sino que, al contrario, lo libera a la plena humanidad de su ser hombre, de modo que dependencia de Dios, por una parte, y autonomía y causalidad propia de la criatura, por otra, no crecen en proporción inversa, sino directa.

Este consenso conlleva consecuencias tanto para la transmisión del testimonio apostólico como para la mediación de la salvación. Lo uno y lo otro son enteramente obra de Dios y de su Espíritu y, al mismo tiempo, justo en ello (¡no junto a ello!) enteramente responsabilidad humana. Así pues, los habituales tópicos de la objetivación católica, del deseo de disponer de la verdad y la salvación, por una parte, y del actualismo evangélico, de un acontecimiento de la palabra y la gracia que siempre cae perpendicularmente desde el cielo, por otra, son superables y hoy están ya en principio superados. La contradicción entre tipo profético y tipo sacramental (Paul Tillich), entre teología existencial-personal y teología ontológico-sapiencial (Otto Hermann Pesch) puede ser reformulada como tensión polar y correlación de dos enfoques que se complementan y enriquecen mutuamente.

Este consenso que hoy se abre paso muestra que no existe alternativa al intento de la *Confesión de Augsburgo* de mostrar lo evangélico como católico y de renovar lo católico desde el Evangelio. Este ensayo de una síntesis entre la resolución evangélica y la plenitud católica se revela, cabalmente a la vista de la actual situación ecuménica, como el único adecuado. Por eso, la *Augustana* constituye hoy para ambas Iglesias una carta magna del ecumenismo, porque muestra que las intenciones fundamentales de nuestras respectivas tradiciones no nos alejan a unos de otros, sino que más bien nos acercan. Sobre esta base es posible superar las barreras aún existentes por la vía de la afinidad vivida, del vivir aquello que compartimos. De eso debemos ocuparnos a continuación.

III. Recepción recíproca

La superación de las tradicionales doctrinas de controversia no fue solo, ni siquiera en primer lugar, un asunto teológico-académico, sino fruto de una comunión más estrecha y hondamente vivida, gracias a la cual evangélicos luteranos y católicos nos reconocimos y aceptamos de nuevo –y mejor–unos a otros como cristianos. Esta solicitud y convivencia ecuménica se cuenta entre los más gratos fenómenos de la historia reciente de la Iglesia, uno de esos fenómenos en los que podemos percibir con gran gratitud la acción del Espíritu Santo en medio de nosotros [268] . Las cuestiones aún pendientes pueden ser encaminadas hacia una solución por la vía de la comunión nuevamente profundizada o, dicho de modo más teológico, por la vía de la recepción mutua, esto es, del intercambio de experiencias y vislumbres de fe.

La relevancia histórica y fundamental de la recepción ha sido puesta de relieve suficientemente por Alois Grillmeier e Yves Congar; y su importancia ecuménica actual, por Heribert Mühlen. Por eso, aquí puede limitarme a las siguientes cinco breves observaciones presentadas a modo de tesis:

1. La recepción recíproca ha de ser fundamental y radical. Debe nacer de las raíces y fundamentos más profundos del ser cristiano y del ser Iglesia, de la unidad dada por Dios a través de Jesucristo en el Espíritu Santo. Esa unidad no tenemos que forjarla nosotros por nuestra cuenta; lo que hemos de hacer es responder obedientemente a ella. La solicitud de unos para con otros tiene que proceder de la entrega común a Jesucristo. Conversión y oración deben ser el alma y el lugar concreto del intercambio ecuménico. Aquí se necesita un decidido cambio de rumbo para el activismo ecuménico, que en la actualidad incurre en el puro lamento ante una situación de crisis y estancamiento, porque él mismo carece de repercusión.

2. La recepción recíproca debe ser concreta. Algo así como el reconocimiento mutuo de los ministerios o el reconocimiento católico de la *Confessio Augustana* es posible de manera teológicamente razonable y prácticamente eficaz si y solo si los resultados de los diálogos teológicos y eclesiástico-oficiales de vanguardia se reciben en el ecumenismo vivido *in situ*. De lo contrario, tendría lugar un reconocimiento en el vacío, no en el espacio concreto de la Iglesia. Por eso, la pregunta decisiva en lo que atañe a la comunión eucarística no es cómo conciliar hermenéuticamente las fórmulas clásicas de la doctrina de la Cena o eucaristía, sino qué lugar y qué relevancia asume en concreto la eucaristía en la vida de nuestras comunidades.

3. La recepción recíproca debe ser universal. Universal en el tiempo: no puede darse en una instantánea, ya sea de 1530, ya de la actual conciencia de fe, sino que debe incorporar las experiencias y convicciones de fe de generaciones pasadas. Tiene que orientarse en especial por los credos comunes a todos, los de la Iglesia una e indivisa de los primeros siglos. Y también universal en el espacio: debe incorporar a todas las Iglesias, también y no en último término a las Iglesias de Oriente. Los diversos diálogos y documentos de consenso deben ser correlacionados entre sí. Así pues, ¡no hay que temer al espectro de las iniciativas católico-luteranas especiales, que supuestamente no pretende sino dinamitar la unidad del cristianismo evangélico!

4. La recepción recíproca debe proceder paso a paso. Ha de permitir pasos y soluciones intermedios. Un radicalismo del todo o nada no solo es poco realista desde un punto de vista práctico, sino teológicamente falso. También en la relación entre las Iglesias existe una ley de progresividad. El camino pasa por el respeto mutuo, el diálogo y la colaboración hasta llegar al pleno reconocimiento recíproco como Iglesias. Esta ley de progresividad vale también para la cuestión de la comunión eucarística. Según la comprensión católica, la eucaristía, como sacramento de la unidad [269] , es tanto signo como medio de la unidad. De aquí derivan dos principios [270] . Como signo, la unidad presupone la comunión eclesial. Por eso, la comunión eucarística entre comunidades no es posible todavía en estos momentos. Pero en casos especiales y existiendo razones suficientes [271] la eucaristía, como medio de la unidad, puede ser –en el sentido de la hospitalidad eucarística– una solución intermedia teológicamente legítima y pastoralmente pertinente.

5. La recepción recíproca debe tener una perspectiva que remita al futuro. El modelo de la unidad por el que ha de guiarse no es el de una Iglesia unitaria uniforme, sino el de una unidad «en y a partir de» múltiples Iglesias locales [272] o, como hoy se dice, una unidad conciliar de Iglesias. Por la vía de la recepción hay que lograr que la pluralidad de Iglesias mutuamente excluyentes que aún existe en la actualidad se convierta en una diversidad de Iglesias complementarias, en la que cada una de ellas pueda reconocer en la tradición de las otras la única fe común en una plasmación distinta inserta en la historia de la teología y la piedad. No se trata, pues, de nivelación ni de fusión, sino fundamentalmente de un bien entendido realce de la propia tradición, en el que cada Iglesia encuentre su identidad justo en relación con las demás Iglesias. Por eso,

si la Iglesia católica, en el actual pontificado, se esfuerza por reforzar la unidad interna y clarificar los contornos de lo católico, solo desde una lectura superficial cabe conjeturar que tal esfuerzo se dirige contra el acercamiento ecuménico; en realidad, la apertura hacia el otro presupone el enraizamiento en lo propio. Se trata de las dos caras de una misma moneda.

La meta de esta recepción recíproca únicamente puede consistir, si se atiende al contenido, en lo que los redactores de la *Confessio Augustana* sin duda tenían en mente: un concilio ecuménico, que sería ecuménico no solo en el sentido canónico de que a él acudan todos los obispos católicos del orbe terrestre (*oikuménē*), sino también en el sentido moderno de que en él participen los representantes de las Iglesias separadas que así lo deseen. Todas las actividades ecuménicas son una distante preparación para ello. Deben contribuir a que devengamos capaces de celebrar un concilio semejante. Ojalá que la gracia de este momento histórico sea que hoy estemos más próximos a esta meta de lo que lo estaban nuestros padres hace cuatrocientos cincuenta años. La esperanza que albergamos es que su esperanza se haga realidad en un futuro próximo en la plena y vivida comunión conciliar de nuestras Iglesias.

Ir al índice

8.
Eclesiología y unidad eclesial según la *Confessio Augustana*

La *Confessio Augustana* es en cierto modo el primer documento ecuménico, cuya intención era contribuir al equilibrio y la unidad entre luteranos y católicos [273] . Después de una controversia de más de diez años que sacudió a la Iglesia hasta en su más profundo fundamento, en esta confesión de fe volvieron a imponerse la voluntad de unidad y paz. Se recordó el hecho de que «todos estamos y polemizamos bajo el mismo Cristo y debemos confesar a Cristo» [274] . Este intento de unificación fracasó a la sazón. Y así, el documento de paz que buscaba salvaguardar el vínculo con la tradición católica se convirtió en cifra de la división, en el escrito confesional de una Iglesia confesional independiente.

Si hoy retomamos las negociaciones llevadas a cabo en aquel entonces [275] , no podemos enlazar directamente, sin embargo, con la situación de 1530. Más bien debemos reflexionar a la vez sobre el desarrollo histórico de los últimos cuatrocientos cincuenta años. Por parte católica desde entonces no solo han tenido lugar los anatemas del concilio de Trento, sino también los dos dogmas marianos de 1854 y 1950, así como los dos concilios vaticanos, con sus enunciados doctrinales sobre el primado y la infalibilidad del papa y la sacramentalidad y colegialidad del episcopado. Por parte luterana no solo se han promulgado otros escritos confesionales, considerablemente más polémicos, en los que se encuadra la *Confesión de Augsburgo* y a través de los cuales es interpretada, sino que también se han vivido –como de modo muy impresionante señala Hans Asmussen en su comentario a la *Augustana* [276] – las experiencias de las Iglesias luteranas como Iglesias confesionales, estatales y de masas, las experiencias del neoprotestantismo y el *Kirchenkampf* [la lucha por el control de las Iglesias, sobre todo

las protestantes, durante el nazismo], las experiencias tanto en la EKD [*Evangelische Kirche in Deutschland*, Iglesia Evangélica en Alemania] como en el ecumenismo.

La interpretación de la *Confessio Augustana* se ha visto determinada de modo persistente por esta dispar evolución histórica. Así, la *Augustana* se interpretó, por una parte, como un escrito confesional coherentemente protestante. Tal interpretación se encuentra en las conocidas teologías de los escritos confesionales luteranos. Característica es, en especial, la conferencia que Heinrich Bornkamm dictó con motivo del cuarto centenario del documento [277] . Frente a ello, a la sazón Friedrich Heiler [278] , como ya antes de él había hecho Leopold von Ranke [279] , llamó la atención sobre la tradición católica presente en dicha confesión de fe. Esta indicación fue retomada justo antes del cuatrocientos cincuenta aniversario de la *Augustana* por Vinzenz Pfnür, Joseph Ratzinger, Wolfhart Pannenberg y otros [280] .

Entre la interpretación protestante y la católica están las interpretaciones que critican la *Confessio Augustana* ya desde el punto de vista luterano, ya desde el católico. Por parte luterana se suele medir la *Augustana* tomando como criterio la posición de Lutero, en especial la del joven Lutero en torno a 1520, para luego afirmar que las originarias intenciones luteranas no se han conservado por entero [281] . Invocando de modo ciertamente problemático a Lutero mismo se habla de pusilanimidad [*Leisetreterei*], es más, de ocultación y negación del originario enfoque protestante [282] . Esta crítica fue asumida ya en el siglo XVI por el teólogo católico de controversia Johannes Cochläus, quien caracterizó la *Ausgustana* como una estratagema de Melanchthon [283] . Este juicio reaparece en Ignaz von Döllinger y Hartmann Grisar [284] . La crítica es reiterada hoy en un tono menos polémico y ecuménicamente más vinculante por algunos estudiosos católicos de Lutero, que por eso adoptan una actitud reservada frente a un reconocimiento católico de la *Confesión de Augsburgo* [285] .

A la crítica luterana le corresponde una crítica católica a la *Confessio Augustana*. En el siglo XVI estuvo representada sobre todo por la *Confutatio*, que fue elaborada por una serie de renombrados teólogos católicos (Eck, Cochläus, Fabri, etc.) por encargo del emperador [286] . Reconoce en numerosos pasajes la catolicidad de la *Augustana*, pero hace notar punto por punto sus deficiencias católicas. Desde entonces, esta crítica ha seguido siendo en esencia determinante en la teología católica. También se encuentra en la *Simbólica* de Johann Adam Möhler [287] , en verdad poco polémica.

Sorprendentemente, las deficiencias católicas de la *Confesión de Augsburgo* son constatadas hoy también por teólogos luteranos [288] .

Los frentes en la interpretación de la *Confessio Augustana* atraviesan hoy las confesiones y sus teologías. Con ello, el debate sobre la *Augustana* es una imagen especular, bastante precisa, de la actual situación ecuménica, en cierto modo confusa. Si se quiere avanzar, no se debe recaer, ahora bajo otra clave, en los errores metodológicos de la antigua teología de controversia ni limitarse a comparar frases aisladas de la *Confesión de Augsburgo* con los correspondientes enunciados católicos. Por lo que a la metodología atañe, algunos propugnadores del reconocimiento católico de la Augustana apenas se diferencian, por desgracia, de los *confutatores* de antaño. La doctrina católica es un todo que se interpreta en el conjunto de un proceso histórico de transmisión. A la inversa, la confesión protestante de fe en el evangelio de la justificación por la sola gracia tiene un centro crítico unificador, que es, por así decirlo, el signo que precede al paréntesis donde quedan englobados los distintos artículos. En la *Confessio Augustana*, ambas concepciones rivalizan entre sí y buscan un equilibrio. La pregunta fundamental que debe plantearse todo posicionamiento católico ante la *Augustana* es, por eso, qué relación guardan entre sí la totalidad católica y la concentración evangélica o, más en concreto, si tal catolicidad evangélica es posible y si se ha alcanzado ya, al menos embrionariamente, en la *Augustana*. Si se plantea así la pregunta, entonces el problema de un reconocimiento católico de la *Confesión de Augsburgo*, sea cual sea su forma, se convierte en la cuestión crucial del ecumenismo católico-luterano.

De este planteamiento derivan las siguientes cuestiones parciales: 1) la tradición católica en el concepto de Iglesia de la *Confessio Augustana*; 2) el nuevo enfoque protestante en el concepto de Iglesia de la *Augustana*; y 3) perspectivas derivadas de todo ello para la unidad de la Iglesia desde la visión católica y la visión luterana.

I. La tradición católica en la eclesiología de la *Confessio Augustana*

1. En la situación de 1530, la *Confessio Augustana* cumplía la tarea de demostrar la ortodoxia y catolicidad de los Estados y ciudades imperiales protestantes. En tres pasajes decisivos (la recapitulación de la primera parte, que trata de las verdades de fe; al comienzo de la segunda parte, en la que se aborda la eliminación de las anomalías

prácticas; y la conclusión de todo el documento) se acentúa, por eso, que en las Iglesias representadas por la *Augustana* no se acepta en la doctrina ni en la práctica nada que contradiga a la Escritura y a la Iglesia católica.

Por consiguiente, la *Confesión de Augsburgo* eleva la pretensión de ser católica y de permanecer en la comunión de la Iglesia católica. En sus tres primeros artículos, la *Augustana* se adhiere expresamente a los credos trinitarios, cristológicos y soteriológicos de la Iglesia antigua y hace suya la reprobación que en estos se enuncia de los errores contrapuestos. Contradice con ello la tendencia ya resonante en el joven Melanchthon de los *Loci* de 1521 y operativa hasta hoy en la teología liberal a dejar a un lado, por un prejuicio antiontológico, la doctrina trinitaria y la cristología de la Iglesia antigua como especulación inútil y circunscribirse al *pro me*, a la relevancia salvífica de Cristo [289] . Aún más significativo es que los artículos IV y XX sobre la justificación y las buenas obras, tan importantes para la aspiración fundamental del protestantismo, concedan importancia a la afirmación de que esta doctrina no es una interpretación novedosa de los textos paulinos, sino que puede invocar en su apoyo los *testimonia patrum* [290] . En ello se remite tanto a Agustín y Ambrosio como a la tradición litúrgica, en concreto al himno de Pentecostés *Veni, Sancte Spiritus* [291] . Notable resulta asimismo, por último, que el art. IX contra los anabaptistas defienda expresamente el bautismo de infantes, aunque ya Lutero sabía que en la Escritura no se ordena de forma explícita el bautismo de niños. En este punto, el consenso de todo el cristianismo desde los orígenes mismos era, tanto para Lutero como para la *Augustana*, vinculante [292] .

Más detalladas aún que en la primera parte son las referencias a la tradición antigua de la Iglesia en la segunda parte. Aquí se trata del restablecimiento del ordenamiento originario. En ello, el conclusivo artículo XXVIII: «La potestad de los obispos», hace patente que a la *Confesión de Augsburgo* no le interesa solo la continuidad en la doctrina y la praxis, sino también la continuidad en la Iglesia concreta. Pues la *Augustana* habla aquí inequívocamente del *ius divinum* de los obispos, en virtud del cual se debe obediencia a estos según el dicho bíblico: «Quien os escucha a vosotros, a mí me escucha» (Lc 10,16) [293] . De ahí se deriva la oferta de someterse de nuevo a la jurisdicción de los obispos siempre y cuando estos permitan la predicación del Evangelio [294] .

No se puede decir que la *Confessio Augustana* haya logrado en todas sus partes expresar plenamente la tradición católica. Eso vale, por ejemplo, para la crítica a la doctrina sacrificial de la misa [295] , que afecta meramente al catolicismo vulgar de la época, pero no a la doctrina clásica de la alta escolástica. Por último, las consideraciones sobre los votos monásticos [296] ofrecen una distorsión de la idea monástica originaria con ánimo polémico. Difícilmente se puede caracterizar la *Augustana* como carta magna de la catolicidad [297] . Pero, a pesar de estas y otras carencias desde el punto de vista católico, no se le puede negar la voluntad de catolicidad y de fidelidad a la tradición.

No se trata solo de una táctica condicionada por la situación ni de pusilanimidad [*Leisetreterei*] proclive a los compromisos. Esta actitud se corresponde más bien con la teología de Melanchthon en torno a 1530 [298] y con la del propio Lutero [299] . En la confesión de fe que añadió a su escrito *La Cena de Cristo* (1528) y que se convirtió en el punto de partida de la configuración confesional que llevó a la *Confessio Augustana*, Lutero se remite con frecuencia a las decisiones conciliares de la Iglesia antigua [300] . La recepción del dogma veteroeclesial es patrimonio común de todos los reformadores.

De aquí se deduce que la *Confesión de Augsburgo* no es una proclama rebelde ni una revolución que todo lo derribe. No busca la innovación, sino el restablecimiento de lo originario. Sin embargo, la *Augustana* no entiende, ni mucho menos, lo originario en el sentido de un mero biblicismo. Lo que le interesa es más bien la tradición originaria de la Iglesia y el acuerdo con la Iglesia universal. La *Confessio Augustana* no quiere ser el credo de una Iglesia particular o confesional. Eleva la pretensión de que en ella habla la *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia*.

2. Más importante que la apelación formal a la tradición católica es la cuestión de la conformidad material del concepto de Iglesia de la *Augustana* con la tradición. Como es sabido, la definición de Iglesia que se ofrece en CA VII reza: *Est autem ecclesia congregatio sanctorum*, «La Iglesia, empero, es la congregación de los santos» [301] . La *Confutatio* rechazó este concepto de Iglesia, porque vio en él una reedición del concepto espiritualista de Iglesia de Jan Hus [302] , condenado en el concilio de Constanza [303] . A la vista de las innegables tendencias espiritualistas del joven Lutero, este malentendido resulta comprensible [304] . Con todo, también es característico de la restricción de la mirada en la teología de controversia de la época. La fijación propia de la teología de controversia obstruye la visión del conjunto de la genuina tradición católica. Así, queda

reservado a Melanchthon llamar la atención en la *Apología* sobre el hecho de que el sintagma *congregatio sanctorum* no persigue sino retomar la expresión *communio sanctorum*, que aparece ya en el símbolo apostólico [305] . La sustitución de *communio sanctorum* por *congregatio sanctorum* [306] o *congregatio vere credentium*, «asamblea de quienes creen verdaderamente» [307] , no da pie a ninguna objeción, pues *congregatio fidelium* es también en Tomás de Aquino la definición determinante de la Iglesia [308] . Así pues, en el concepto de Iglesia de la *Augustana* nos encontramos con la prístina tradición católica, cuyo significado originario solo ha sido redescubierto en nuestro siglo, gracias sobre todo a Josef Andreas Jungmann y Henri de Lubac [309] .

En la Iglesia antigua, así como todavía entre los grandes teólogos de la Alta Edad Media, *communio sanctorum* tenía un doble significado: uno objetivo y otro personal. Esto implica que la Iglesia es tanto *communio* en los *sancta*, o sea, en los sacramentos, como *communio* de los *sancti*, o sea, la comunión de los santificados por los *sancta*. Lutero conoce ambas acepciones. Pero en él predomina crecientemente la acepción personal. Interpreta *communio* en el sentido de comunidad [*Gemeinde* en el alemán moderno, *Gemeine* para Lutero] o también reunión, asamblea, pueblo, número, muchedumbre [310] . El texto alemán de CA VII traduce luego *congregatio sanctorum* de forma bastante libre por «asamblea de todos los creyentes». En el *Catecismo mayor* se dice consonantemente: «Creo en el Espíritu Santo, la santa Iglesia cristiana, la comunidad de los santos» [311] . La Iglesia se entiende aquí, pues, como comunidad, y esta es definida desde la asamblea. La concepción congregacionalista de las Iglesias y del pietismo que aquí aflora como posibilidad es, sin embargo, bloqueada de inmediato en la *Augustana*. Pues a la afirmación: *Est autem ecclesia congregatio sanctorum*, se le añade la oración de relativo *in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta*, «en la cual se enseña el Evangelio en su integridad y se administran rectamente los sacramentos». Con ello vuelve a hacerse valer el aspecto objetivo del concepto veteroeclesial de *communio sanctorum*. Esta frase de relativo debe entenderse como una frase analítica. «La oración de relativo no añade nada nuevo a la definición "asamblea de todos los creyentes", tan solo la explica… Pues la asamblea de los creyentes no puede darse sin el Evangelio y los sacramentos. Sin la predicación y los sacramentos se desmoronaría en la nada; más aún, nunca habría surgido» [312] . La Iglesia no se determina solo desde el acto de reunión de sus miembros, por así decir,

«desde abajo», sino desde realizaciones objetivas, desde la palabra y el sacramento. El terreno de la eclesiología veteroeclesial de *communio* no se abandona en modo alguno.

Para la *Confesión de Augsburgo*, pues, la Iglesia no es solamente la reunión de sus miembros, sino también el espacio previamente dado, el seno materno del que nacemos [313] . Es tanto fruto como medio de la salvación, *creatura verbi* y Madre Iglesia. Para la *Confessio Augustana*, la Iglesia no es una realidad primordialmente sociológica, sino una realidad teológica y pneumatológica. La *Apología* explica el concepto de Iglesia de la *Augustana* de manera totalmente legítima afirmando que la Iglesia no es solo una *societas externarum rerum ac rituum*, «sociedad con tareas y ritos externos», sino principalmente una *societas fidei et Spiritus sancti in cordibus*, «sociedad de fe y del Espíritu Santo en los corazones»; es el cuerpo de Cristo [314] , la esposa de Cristo [315] , un pueblo espiritual, el verdadero pueblo de Dios, nacido de nuevo por el Espíritu Santo [316] . Con ello, en el fondo todas las afirmaciones importantes sobre la esencia de la Iglesia que determinan la tradición católica han sido recogidas en la formación luterana de la confesión de fe. Las afirmaciones eclesiológicas de la *Augustana* son, por eso, un importante testimonio de la tradición católica.

3. La pregunta ecuménicamente decisiva que hay que plantearle al concepto de Iglesia de la *Confessio Augustana* reza: ¿qué relación guardan entre sí las dos dimensiones de la Iglesia: la convivencia y la solidaridad recíproca de los cristianos, por una parte, y el ser con nosotros y para nosotros de Dios en Jesucristo a través del Espíritu Santo, por otra? Los *confutatores* opinaban que la definición de la Iglesia como comunión de los santos o como *congregatio vere credentium* excluía a los pecadores de la Iglesia y enseñaba una Iglesia invisible [317] . A la vista de algunas manifestaciones del joven Lutero, esta objeción resulta comprensible y viene sugerida también por la eclesiología posterior del neoprotestantismo. Sin embargo, la doctrina de la invisibilidad de la Iglesia contradice todo el *páthos* de la *theologia crucis* de Lutero y su acentuación de la encarnación de la Palabra. De ahí que ya en 1521 Lutero, en su respuesta a Ambrosio Catarino, desarrollara una doctrina de los signos externos de la Iglesia [318] , que luego reiteró en su confesión de fe de 1528 [319] .

CA VII recurre a este desarrollo de Lutero y determina la recta predicación del Evangelio y la administración de los sacramentos en conformidad con este como signos visibles de la Iglesia. El art. VIII añade que se puede y es legítimo recibir de malos

sacerdotes los sacramentos, porque estos son eficaces en virtud de la *ordinatio* y del *mandatum Christi* aun administrados por presbíteros indignos. Como fundamentación se introduce una importante distinción: de la Iglesia en sentido propio forman parte solo los santos y los que creen de verdad. Con ellos hay mezclados en esta vida, en la Iglesia en sentido impropio, muchos falsos cristianos, hipócritas y pecadores públicos. Este fracaso de las personas, incluso de algunas que desempeñan ministerios eclesiásticos, no puede, sin embargo, cuestionar el elemento institucional de la Iglesia garantizado por Jesucristo. Según la *Confessio Augustana*, la Iglesia en sentido propio y la Iglesia en sentido impropio están entrelazadas, mezcladas una con otra. Es posible distinguirlas [*unterscheiden*], pero no separarlas [*scheiden*] de modo definitivo en el tiempo de este mundo [320] . La *Apología de la Confessio Augustana* explicó y defendió estas afirmaciones remontándose hasta muy atrás. Según ella, la verdadera Iglesia está oculta en este mundo bajo la cruz [321] ; sin embargo, la Iglesia no es una *civitas platonica* soñada, que no puede encontrarse en lugar alguno. No es una idea ni un ideal, sino que está «verdaderamente en la tierra» [322] . Por eso no es sino consecuente que CA VIII concluya renovando la condena veteroeclesial del donatismo y rechazando por ello al mismo tiempo las visiones entusiastas de una Iglesia de los puros existentes en la época. Así pues, la relación que se establece entre la Iglesia visible y la Iglesia invisible u oculta se sitúa en conjunto en el terreno de la tradición católica, en especial la agustiniana [323] .

Es difícil exagerar la relevancia de estas afirmaciones en la situación de la época. Pues vienen a decir que, a pesar del catastrófico fracaso de los obispos y papas, no es necesario abandonar la Iglesia concreta. No hay que separarse de la Iglesia, sino distinguir, discernir dentro de la Iglesia. No obstante, después de 1530 la distinción [*Scheidung*] se convirtió en una separación [*Unterscheidung*]. La *Confesión de Augsburgo*, por lo que de ella hemos percibido hasta ahora, en modo alguno avala el surgimiento de Iglesias separadas. De ahí que la aparición de una Iglesia luterana independiente y el hecho de que esta Iglesia luterana invoque la *Augustana* representa, tras lo dicho hasta ahora, un problema difícil. Anomalías que clamaban al cielo y reformas urgentes largo tiempo demoradas pueden explicar históricamente muchas cosas, pero no pueden justificar nada desde una perspectiva teológica, al menos después de cuanto se ha dicho. Salta a la vista que, para poder entender teológicamente el proceso de separación, es necesario aducir motivos teológicos distintos de que los que hasta ahora

hemos aprendido de la tradición católica atestiguada en tan gran medida en la *Confessio Augustana*. Así pues, debemos preguntarnos por el enfoque protestante en esta confesión de fe.

II. El nuevo enfoque evangélico en el concepto de Iglesia de la *Confessio Augustana*

1. Para la Reforma luterana, el centro del interés no lo ocupaba la cuestión de la Iglesia, sino el problema de la salvación [324] . Lutero no partió de un programa de reforma y reestructuración de la Iglesia, sino de la pregunta: ¿cómo consigo un Dios benevolente? Cuando en 1545, en el prólogo al primer volumen de sus obras latinas, hizo balance de su evolución reformadora, puso de relieve como factor decisivo el descubrimiento del evangelio de la justicia de Dios, que nos hace justos por la sola gracia y en virtud de la sola fe [325] . Esta experiencia de fe y esta certeza de la fe eran algo nuevo. Pues el término «evangelio», que en adelante resultará constitutivo para la entera teología de Lutero, apenas desempeñaba papel alguno en la escolástica. La Iglesia católica solo elaboró una doctrina de la justificación propia después de Lutero y en contra de él, en el concilio de Trento.

Del Evangelio se derivó ciertamente –de modo embrionario ya en las tesis sobre las indulgencias de 1517– una nueva perspectiva para la comprensión de la Iglesia. Lutero reconoció el Evangelio como el verdadero tesoro de la Iglesia, como su corazón, fundamento y norma [326] . El Evangelio se le reveló a Lutero como realidad justificadora y a la vez constitutiva de la Iglesia, pues «la palabra de Dios no puede existir sin el pueblo de Dios». Pero también vale a la inversa: «El pueblo de Dios no puede existir sin la palabra de Dios» [327] . La Iglesia nace del Evangelio y es alimentada y sostenida por el Evangelio [328] . Por eso se cumple que la verdadera Iglesia está allí donde el Evangelio es predicado en su integridad [329] .

En consecuencia, el redescubrimiento soteriológico llevó a una perspectiva eclesiológica nueva, a una concepción específicamente «evangélica» de Iglesia, que ve en el Evangelio el verdadero *constituens* de la Iglesia y la norma última de esta. Con este hallazgo, la Reforma no era mera purificación y restablecimiento de lo originario ni tampoco fundación de una nueva Iglesia. Era una nueva comprensión de lo antiguo, una

nueva perspectiva desde la que ver de manera nueva no solo puntos doctrinales y prácticas concretos, sino el todo de la Iglesia. De este modo no se dedujo ni postuló una Iglesia nueva, sino que se reinterpretó críticamente, a la luz del Evangelio, la Iglesia dada y encontrada [330] .

La *Confessio Augustana* expresa con precisión este nuevo enfoque en el art. VII. El punto de partida es la confesión de que la Iglesia, como Iglesia una y santa, debe existir o existirá en todo tiempo. Puesto que está bajo la égida de la promesa escatológica de Dios, dada de una vez para siempre, no necesita ser problematizada, postulada ni construida. Es una realidad dada de antemano y se encuentra también oculta entre las desfiguraciones de la Iglesia medieval [331] . La Iglesia es, por esencia, «la asamblea de todos los creyentes, en la que el Evangelio se predica en su integridad y los santos sacramentos son administrados en conformidad con este». El término determinante en esta definición es, en las lenguas modernas con mayor claridad aún que en latín, «evangelio».

¿Qué significa «evangelio»? En el art. V de la *Augustana*, el Evangelio es definido como sigue: *Evangelium scilicet quod Deus non propter nostra merita, sed propter Christum iustificet hos, qui credunt se propter Christum in gratiam recipi*, «“Evangelio” significa que Dios, no por nuestros propios méritos sino en virtud de Cristo, justifica a quienes creen que merced a Cristo han sido recibidos en la gracia». En el art. VII se determina de manera más precisa, desde un punto de vista formal, este contenido material. El Evangelio se caracteriza por el hecho de que, por una parte, es predicado o enseñado y, por otra, comprendido en el Espíritu Santo [332] en virtud de la fe [333] . Ello significa negativamente que el Evangelio no es una mera noticia histórica, como podrían tenerla también los no creyentes, incluso el diablo [334] . Pero tampoco es una suma de enunciados doctrinales. Es verdad que la *Augustana* se autocaracteriza en varias ocasiones como suma de la doctrina [335] . Con todo, en este punto no asume los *Artículos de Schwabach*, que en lo demás le sirven como modelo y que, en vez de predicación y enseñanza del Evangelio, hablan de «artículo y fragmento» [336] . La *Augustana* se atiene, por tanto, a la distinción entre Evangelio y enunciados doctrinales. Formulado de manera positiva: el Evangelio es el acontecimiento que acaece en la predicación y en la administración de los sacramentos, el acontecimiento en el que a

través del Espíritu Santo se nos adjudica eficazmente la justificación de Dios en Jesucristo.

Este evangelio vivo no solo es fundamento y centro de la Iglesia, sino también su norma crítica. Aquí radica lo nuevo. Se trata de que este evangelio sea predicado en su integridad y los sacramentos administrados en conformidad con él. Así pues, a la concepción evangélica de la Iglesia le es inherente, por su esencia, un alfilerazo crítico a la Iglesia y en pro de la reforma de esta.

Tal alfilerazo crítico se expresa en el famoso *satis est*, «es suficiente», del art. VII: para la verdadera unidad de la Iglesia basta con estar de acuerdo en la enseñanza del Evangelio y en la administración de los sacramentos en consonancia con él. No es necesario consenso en las tradiciones y ritos humanos ni en las ceremonias establecidas por los hombres. Así pues, este *satis est* define en primer lugar unos imprescindibles elementos esenciales de la Iglesia, deslindándolos de un ámbito de legítima diversidad. En la situación de la época, en la que estaba en juego la legitimidad de las Iglesias de la Reforma dentro de la Iglesia católica, esta afirmación tenía un sentido eminentemente político-eclesiástico. Sin embargo, pretender interpretar el *satis est* solo en este sentido, que en el fondo es católico-tradicional, equivaldría a infravalorar el nuevo enfoque «evangélico» crítico. En el *satis est* se trata en realidad de la repercusión eclesiológica del evangelio de la justificación de la *sola gratia*. Pues si las tradiciones humanas y las ceremonias establecidas por los hombres fueran universalmente vinculantes para la salvación, ello supondría confiar en la justicia de las obras [337] , lo que atenta contra la libertad cristiana [338] . En ello, la *Augustana* está muy lejos del *páthos* emancipador. No rechaza la tradición como tradición ni la institución como institución. Mientras tales disposiciones humanas no contraríen el Evangelio ni sean declaradas como necesarias para la salvación, y siempre que estén al servicio de la paz y el orden de la Iglesia, conviene observarlas [339] . Tradiciones e instituciones son objeto de la crítica evangélica solo en la medida en que se independizan, absolutizan y reclaman para sí relevancia salvífica. Por tanto, el *satis est* tiene que ver con la distinción y articulación de la ley y el Evangelio, con poner a este por encima de la Iglesia y con la libertad cristiana en la Iglesia así posibilitada.

Sin embargo, ya a la sazón el contenido del Evangelio –la doctrina de la justificación por la sola gracia– era objeto de controversia no solo entre luteranos y católicos.

También entre los reformadores existían considerables divergencias de opinión. Prescindiendo ahora por completo de las diferencias entre los de Wittenberg y los suizos reunidos en torno a Zuinglio, que se hizo patente una vez más en Augsburgo, en la Dieta imperial afloraron también acentos claramente distintos entre Lutero y Melanchthon. Para Lutero, allí estaban en juego diferencias de fe. Para Melanchthon se trataba tan solo de la eliminación de situaciones anómalas. Por eso recrimina Lutero la pusilanimidad [*Leisetreterei*] en los artículos sobre el purgatorio, la veneración de los santos y, en especial, el papa como Anticristo [340] . El enfoque evangélico es susceptible, pues, de diferentes plasmaciones y acentuaciones. Identificarlo de antemano con la posición del joven Lutero es una fijación ahistórica y en último término dogmática y, por ende, antievangélica. Por su propia esencia, el enfoque protestante tan solo es sostenible como un enfoque históricamente abierto. El único evangelio tiene que volver a hacerse oír en la Iglesia.

2. El conflicto entre la concepción católica y la concepción evangélica de Iglesia asoma ya en las tesis de Lutero sobre las indulgencias. La tesis de que el Evangelio es el verdadero tesoro de la Iglesia se dirige, en efecto, contra la doctrina católica del tesoro de gracia de la Iglesia en virtud de los méritos de Jesucristo y los méritos vicarios de los santos. Esta doctrina católica se basa en el desarrollo del concepto originario de la *communio sanctorum* [341] . La comprensión de esta expresión ha experimentado un cambio grávido de consecuencias, circunstancialmente ya en la antigüedad, pero sobre todo luego en la Edad Media a partir de Bernardo de Claraval y Pedro Lombardo. La comunión en los sacramentos se transformó en la comunión de la Iglesia terrena con los santos en el cielo y en la participación de los creyentes en los méritos de los santos. En el trasfondo estaba la idea de «representación», profundamente bíblica. Sin embargo, en esta evolución hay que ver, con Josef Rupert Geiselmann, «uno de los desplazamientos más trascendentales en la interpretación del cristianismo» [342] . Este cambio tuvo consecuencias decisivas para la praxis devocional de la Edad Media. La transformada comprensión de la *communio sanctorum* fue la base para la praxis de las indulgencias, de la veneración de los santos, de la oración de petición y los sacrificios por los muertos penitentes en el purgatorio.

La crítica de Lutero se dirige contra tal comprensión de la *communio sanctorum* y contra la praxis devocional que de ella se deriva, porque ve ahí operante una justicia de

las obras que contradice su evangelio [343] . Aquí estaba en juego la aspiración más noble del concepto luterano de Iglesia, la exclusiva causalidad [*Alleinwirksamkeit*] creadora de Dios a través del Evangelio [344] . El conflicto se exacerbó en la cuestión del sacrificio de la misa. En el *Sermón sobre el sacramento del cuerpo de Cristo* (1519), Lutero todavía puede entender la Cena como sacramento de la *communio* también con los santos [345] . Sin embargo, ya en *De captivitate babylonica* (1520) concibe la Cena exclusivamente desde la palabra de la promesa [346] y, desde ahí, llega al rechazo de la doctrina sacrificial de la misa como raíz de muchos otros abusos [347] . Cabalmente en esta cuestión la polémica cobró una vehemencia como solo la encontramos, por lo demás, en el problema del papado. Tanto más sorprendente resulta, entonces, que estas cuestiones no desempeñen (apenas) papel alguno en la *Augustana* [348] . Lutero reprocha al documento de Augsburgo este silencio sobre la veneración de los santos y sobre el purgatorio [349] . Con ello no se queja sobre cualesquiera asuntos secundarios. Antes al contrario, lo que le preocupa en estas «verdades marginales» católicas es el núcleo de su concepción evangélica de Iglesia, el *solus Deus* y el *solus Christus*.

Si se sigue la controversia hasta este punto, se entiende la pasión con que se disputaba en el siglo XVI. No se trataba de específicas cuestiones de detalle, sino del conjunto de lo cristiano. Lo que se debatía en las cuestiones eclesiológicas de detalle era el problema cristológico de cuál sea la forma más adecuada de entender la relación entre Dios y el hombre y, por ende, del lugar y la acción del ser humano dentro de la obra salvífica de Dios en Jesucristo. Möhler se percató claramente de este punto: «La pregunta occidental tan solo afecta a la antropología cristiana» [350] . Pero si en muchos puntos controvertidos está en juego en último término la única pregunta, esto es, la visión cristiana del hombre, entonces estas controversias no son caducas disputas de monjes y teólogos, sino cuestiones de permanente actualidad.

¿Cómo pudo la *Confessio Augustana* pasar por alto más o menos en silencio esta pregunta tan fundamental para el origen y la aspiración de la Reforma? ¿Fue insincera táctica elusiva, irenista minimización de las divergencias dogmáticas, relativización o banalización humanista? ¿O había detrás de todo ello una concepción teológica? ¿Fue resultado de una ecuménica amplitud de miras [351] ?

La respuesta a estas preguntas debe partir de la teología de Melanchthon en torno a 1530. En efecto, desde 1521-1522 hasta poco antes de Augsburgo, Melanchthon

experimentó una crisis, durante la cual intentó encontrar una base teológica propia entre Lutero y Erasmo [352] . Precisamente a la vista de la historia posterior del protestantismo, no se debería difamar este intento. Con él, Melanchthon tendió los cimientos para una forma del cristianismo específicamente moderna, que merced a su vinculación con la tradición dogmática veteroeclesial está inmunizada frente al peligro de vaciamiento, que devino grave en la Ilustración y el liberalismo, mientras que el rechazo por Lutero de la aspiración humanista en la confrontación dialéctica ha albergado en sí sin cesar a lo largo de toda la historia del protestantismo el peligro de un vuelco hacia la teología natural. Melanchthon, en cambio, podía tomarse en serio al ser humano y su libertad dentro del acontecimiento de la justificación [353] . Esto le llevó en la *Confessio Augustana* a una doctrina de la justificación que, como puso de relieve Vinzenz Pfnür, resulta fundamentalmente compatible con la católica. Con ello Melanchthon desanudó el enfoque protestante de exacerbaciones polémicas condicionadas por la época y de oposiciones obsesivas a determinadas tradiciones tardomedievales, en el fondo no católicas, abriéndolo así a la universalidad, la catolicidad y la ecumenicidad pretendidas en él desde el principio. El transcurso de las negociaciones en Augsburgo muestra que a la sazón existió una verdadera oportunidad de acuerdo. El propio Lutero afirmó después que nunca católicos y protestantes habían estado tan cerca como en Augsburgo [354] .

Ahora bien, si la doctrina de la justificación tiende la perspectiva eclesiológica específica de la Reforma, el consenso o la convergencia en dicha doctrina deberían tener repercusiones asimismo para las controversias eclesiológicas derivadas de ahí. Las indulgencias, el purgatorio, la veneración de los santos deberían dejar de ser cuestiones dogmáticas separadoras de las Iglesias y pasar a ser tratadas como asuntos de reforma de la Iglesia. Así entendida, la conducta de Melanchthon en Augsburgo, que vista desde fuera resulta ambigua, tendría en conjunto –desde sus propios presupuestos– perfecta coherencia. Melanchthon se habría revelado en Augsburgo como uno de los mayores espíritus ecuménicos de su tiempo, por no decir el mayor, cuya relevancia solo hoy estaríamos en condiciones de volver a valorar en todo su alcance. En la actualidad se comparte en gran medida la convicción de que ni la doctrina de la justificación, al menos en la forma en que se encuentra en la *Augustana*, ni las concretas consecuencias materiales que de ella se derivan para la praxis devocional de la Iglesia constituyen diferencias separadoras de las Iglesias. Con tanta mayor urgencia se nos plantea entonces

la pregunta fundamental, que no es otra que la compatibilidad del enfoque evangélico y el enfoque católico en eclesiología, un asunto que se concreta y agudiza en la cuestión del ministerio eclesial.

3. Las principales repercusiones eclesiológicas del conflicto en la soteriología y la antropología cristiana se pusieron –y siguen poniéndose– de manifiesto sobre todo en la cuestión del ministerio eclesial. Ya las tesis de Lutero sobre las indulgencias de 1517 se ocupan reiteradamente de la posición del papa. En la Disputa de Augsburgo contra Cayetano (1518) y en la Disputa de Leipzig contra Eck (1519) volvió a abordarse decisivamente el tema de la autoridad del papa y los concilios [355] . La quema por Lutero del Código de Derecho Canónico y de la bula pontificia que le amenazaba con la excomunión delante de la Puerta de Elster en Wittenberg el 10 de diciembre de 1520 fue la provisional cima dramática de la oposición luterana a la autoridad eclesiástica en aras del Evangelio.

Por eso, la pregunta –expresada veladamente ya en Leipzig y pronto respondida públicamente– de si el papa no era el Anticristo [356] no se limita a retomar un conocido *tópos* polémico. Tampoco se trata tan solo de una hoy ya difícilmente comprensible insolencia al calor de la polémica. En Lutero este reproche tiene más bien un inequívoco sentido teológico. Según 2 Tes 2,4, el Anticristo se caracteriza por «levantarse contra todo lo que se llama Dios o es objeto de culto, hasta sentarse en el templo de Dios, proclamándose dios». El papa es el Anticristo, porque el primado que él reclama para sí contraría el Evangelio, que está en y por encima de la Iglesia [357] . Cuando Lutero, por eso, recrimina a la *Confessio Augustana* que silencia la doctrina del papa como Anticristo, para él no se trataba de una cuestión secundaria, sino de su «tema» por excelencia. La *Apología* vuelve a afirmar que el papado reúne todas las características del Anticristo [358] . El papado y su pretensión de exclusividad en la interpretación de la Escritura se cuentan, a juicio de Lutero, entre las tres murallas tras las cuales se atrincheran los «romanistas» para oponerse a una reforma de la Iglesia exigida por el Evangelio [359] .

La comprensión que el propio Lutero tiene del ministerio se plasma sobre todo en los escritos de 1520 *A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca del mejoramiento del estado cristiano*, *De captivitate babylonica praeludium* y, por último, *La libertad cristiana*, un memorando dirigido a León X. Mientras que el escrito de

reforma *A la nobleza cristiana de la nación alemana* podría dar la impresión de que Lutero quiere entender el ministerio como representación y delegación del sacerdocio universal de los fieles [360] , *De captivitate babylonica* deja ya claro que lo que le interesa no es una visión «democrática», «desde abajo», sino, justo a la inversa, la supremacía del Evangelio y la libertad en la Iglesia sobre la base de tal supremacía [361] . Esta libertad otorga a una comunidad cristiana, sobre todo en situaciones de necesidad en las que los ministros oficialmente nombrados no están a la altura exigible y actúan en contra del Evangelio, el derecho a nombrar sus propios ministros [362] . Pero ello no quiere decir que el ministerio sea institución de la comunidad; esta actualiza más bien algo que es institución de Cristo. Por eso, el nombramiento de ministros en virtud de la disposición de Cristo forma parte, junto a la palabra, el bautismo, la Cena y el poder de las llaves, de las características externas de la Iglesia [363] . También el ministerio establecido por la comunidad en situaciones de necesidad se alza, en la autoridad de Cristo y el Evangelio, frente a ella [364] .

La doctrina del ministerio eclesial de Melanchthon coincide por entero en los rasgos básicos con la de Lutero. La diferencia decisiva con este radica, sin embargo, en que Melanchthon nunca deriva el ministerio de la comunidad. En Melanchthon no se encuentra la idea de que el ministro actúa en representación de la comunidad. Para él, los *ministri verbi* son representantes de Cristo. Por consiguiente, él solo retoma un estrato de la fundamentación que Lutero hace del ministerio y pasa por alto los otros enfoques del joven Lutero [365] .

Sobre este trasfondo resultan comprensibles las afirmaciones de la *Confessio Augustana* [366] . Fundamental es el art. V: «Llegar a la fe en que Dios ha instituido el ministerio de la predicación y nos ha dado el Evangelio y los sacramentos». El ministerio de la predicación es, por consiguiente, institución (*institutio*) divina o, como se dice en el art. VIII, *ordinatio et mandatum Christi*, «orden y mandato de Cristo». Sobre el trasfondo que acabamos de desplegar, así como sobre el trasfondo de los restantes escritos confesionales, en especial el *Tractatus* redactado por Melanchthon [367] , parece lógico afirmar que el ministerio de la predicación compete en primer lugar a la Iglesia o a la comunidad como un todo [368] . Solo el ejercicio público del ministerio de la predicación y la administración de los sacramentos ante la comunidad están reservados a aquellos que, según CA XIV, son *rite vocati*, «llamados legítimamente». Esta *vocatio* al

ministerio público de la predicación no es, sin embargo, una delegación democrática, sino una institución establecida por Cristo. Aquel a quien se confía el ministerio no es representante de la comunidad, sino, como expone la *Apología*, representante de Cristo. De ahí que la ordenación, que acontece a través de la imposición de manos, pueda ser entendida como sacramento en sentido lato [369] .

Hasta qué punto tiene la *Augustana* la intención de permanecer también con su doctrina del ministerio dentro de la tradición católica lo muestra sobre todo el art. XXVIII: «La potestad de los obispos [*De potestate ecclesiastica*]». Este artículo reconoce incluso expresamente –y por dos veces– el *ius divinum* de los obispos [370] y manifiesta la disposición a retornar bajo la jurisdicción de los obispos. Pero liga esta disposición a la condición de que los obispos permitan la predicación del Evangelio y no la repriman [371] . Tal disposición, unida al requisito de la libertad del Evangelio, la expresa también Lutero en su *Exhortación* a la Dieta imperial de Augsburgo [372] . La *Apología* insistió en que debía conservarse el antiguo ordenamiento eclesiástico, siempre y cuando los obispos permitieran la enseñanza del Evangelio [373] .

Esta condición también muestra, sin embargo, la apertura, es más, el carácter transitorio de la *Confesión de Augsburgo* en la cuestión del ministerio. Ella todavía puede ser entendida en sentido por completo católico. Pero está abierta asimismo al desarrollo que comienza ya antes de 1530 y que después de esa fecha se impone en un largo proceso de formación de las confesiones: un nuevo ordenamiento eclesiástico sin comunión con el episcopado de la Iglesia católica. Se hace ya patente también la razón que justifica esta evolución: la libertad del Evangelio. La *Apología* aclara expresamente que este es el único punto verdaderamente controvertido [374] .

Con ello se tendieron los cimientos de una concepción evangélica del ministerio. Ministerio y comunidad se hallan, pues, recíprocamente relacionados [375] . El ministerio está por completo inserto en la comunidad y, sin embargo, también se alza frente a ella. A la inversa, la comunidad tan solo existe allí donde está presente el ministerio, sin que la comunidad se encuentre por ello sin más en manos del ministerio. Así pues, ministerio y comunidad se hallan frente a frente en evangélica libertad. Con esto, la *Confesión de Augsburgo* retoma y reinterpreta, desde el enfoque evangélico de su eclesiología, la articulación de la Iglesia como *congregatio* y como *institutio*, fundamental para la eclesiología católica en su concepto de la *communio sanctorum*. En el sentido de esta

reinterpretación, es inherente a la Iglesia, por haber sido instituida por Jesucristo, tener una u otra forma de ministerio. Pero no es necesario que tenga determinados ministerios y, menos aún, determinados ministros. Allí donde estos actúan en contra del Evangelio, no pueden exigir obediencia alguna, pues, tal como concluye el último artículo de la *Augustana*, «hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hch 5,29).

La decisión de reconocer al episcopado de la Iglesia católica ya solo como *ius humanum* –lo que en el fondo quiere decir que la comunión con la Iglesia católica episcopalmente constituida dejó de considerarse necesaria en aras del Evangelio y de ahí se dedujo el derecho a establecer en la concreta situación de necesidad un ordenamiento eclesiástico nuevo y autónomo– hizo objetivamente ineludible la ruptura de la comunión eclesial, si bien en los años subsiguientes aún se celebraron numerosos diálogos religiosos y la formación de las confesiones, o sea, de comunidades eclesiales claramente diferenciadas fue un proceso que se prolongó varias décadas. Esta decisión tuvo consecuencias de largo alcance. Si lo evangélico había sido originariamente un fermento corrector, inspirador e interpretador de lo católico, ahora devino de hecho el elemento constitutivo de una comunidad eclesial independiente. La *Augustana*, que en sus orígenes se entendió como confesión de fe de la Iglesia católica común, se convirtió ahora, en contra de su intención primera, en el documento fundacional de una Iglesia confesional con existencia propia.

La *Confesión de Augsburgo* pretendía evitar esta catástrofe, la mayor del cristianismo occidental, e incluso creía poder evitarla teológicamente. Insistió en la compatibilidad de la eclesiología católica y la eclesiología evangélica y quiso contribuir a la consolidación de la supremacía crítica del Evangelio en la Iglesia episcopalmente constituida ya existente. Incluso después de la ruptura, los «evangélicos» mantuvieron la pretensión de ser los católicos, es decir, de estar en continuidad con la Iglesia antigua y en comunión con la Iglesia universal. La pregunta, por eso, reza: ¿qué ideas de unidad eclesial subyacían a tales pretensiones?

III. La comunión eclesial católico-evangélica según la *Confessio Augustana*

1. La pregunta por la unidad de la Iglesia y por la compatibilidad de la eclesiología católica y la evangélica es, en primer lugar, la pregunta por los criterios para la unidad de

la Iglesia. La doctrina católica de los criterios para –y los signos de– la unidad de la Iglesia se remonta en último término a la descripción de la comunidad primitiva de Jerusalén en Hch 2,42: «Eran asiduos en escuchar la enseñanza de los apóstoles, en la solidaridad, en la fracción del pan y en las oraciones». En esta frase se mencionan evidentemente tres elementos de la unidad: unidad en la fe, unidad en la comunión fraternal y unidad en la celebración del culto divino. Sobre esta base bíblica se configuraron posteriormente dos tipos de tradición [376] . El primer tipo, defendido en el siglo XVI sobre todo por Cayetano, identifica como formas de la unidad: 1) fe y sacramentos; 2) vida comunitaria bajo el mismo gobierno; y 3) amor y comunión recíprocos. El segundo tipo, que fue propugnado después sobre todo por Roberto Belarmino, sistematiza los mismos elementos de modo algo distinto y los enumera como sigue: 1) fe; 2) sacramentos; y 3) vida comunitaria bajo los mismos pastores. La famosa definición de la unidad de la Iglesia propuesta por Belarmino, que en lo sucesivo se impuso de forma prácticamente universal, reza en consecuencia: *Ecclesia est coetus hominum viatorum eiusdem fidei christianae professionis et eorumdem sacramentorum participatione adunatus sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue Romani Pontificis*, «La Iglesia es un conjunto de peregrinos unidos por la profesión de la mismafecristiana y por la participación en los mismossacramentos bajo el gobierno de legítimos pastores, más especialmente delRomano Pontífice» [377] . El concilio Vaticano II, aunque desarrolló y profundizó considerablemente la concepción de Iglesia que aquí se expresa, se atuvo a las tres condiciones de la unidad de la Iglesia que se han enumerado [378] .

A estos tres elementos católicos les contrapone CA VII su crítico *satis est* con solo dos elementos: *Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum*, «Y para que exista verdadera unidad de la Iglesia basta con estar de acuerdo en lo relativo a la enseñanza del Evangelio y a la administración de los sacramentos». Tampoco esta enumeración es arbitraria. Se remite a Ef 4,4s: «Uno el Señor, una la fe, uno el bautismo». El hecho de que Lutero habitualmente mencione no dos, sino tres elementos, a saber, Evangelio, bautismo y pan [379] , no implica ninguna diferencia material con la *Confessio Augustana*; antes bien, no hace sino evidenciar qué es lo que esta quiere decir cuando habla de *sacramenta* y qué no: se refiere solo al bautismo, la Cena y la penitencia [380] . Por lo demás, también

es interesante en el texto de la *Augustana* todo lo que se omite: no habla de buenas obras (o sea, de ortopraxis), ni de ninguna forma concreta de ordenamiento y disciplina eclesiales, ni de ministerios determinados y menos aún de un ministerio central de la unidad. A pesar de ello, sería erróneo ver sin más en la ausencia de lo eclesiástico como tercer elemento esencial una diferencia separadora de las Iglesias. Según CA V, la palabra y los sacramentos no pueden existir sin el *ministerium verbi* instituido por Dios, el cual, a su vez, incluye *iure divino* un ministerio específico y público de la predicación. En el texto alemán de CA V, el ministerio de la predicación parece tener, a diferencia de lo que sugiere el texto latino, el mismo rango que la palabra y los sacramentos, de suerte que –deliberadamente o no– vuelve a trasparecer la división tripartita católica.

No se trata de un problema cuantitativo, sino cualitativo, que resulta del enfoque protestante en la comprensión de la Iglesia. Según este, la Iglesia neotestamentaria, a diferencia del pueblo de Dios veterotestamentario, no se basa en personas ni está vinculada a lugares y tiempos [381] . La Iglesia está allí donde el Evangelio es enseñado de manera adecuada y los sacramentos son administrados en conformidad con él. Esto no implica que todo cristiano deba peregrinar de un predicador a otro, para constatar esto en cada caso. La enseñanza del Evangelio es asunto de la totalidad de la Iglesia en la correlación entre el ministerio público de la predicación y la comunidad. La verdad del Evangelio se revela, por eso, en el consenso de la Iglesia [382] . Esta tesis fundada en el conjunto de la teología de Lutero y Melanchthon está detrás de la famosa fórmula de CA I: *Ecclesiae magno consensu apud nos docent*, «Las comunidades [Iglesias] enseñan entre nosotros en perfecto consenso». En consecuencia, el enfoque evangélico no fundamenta un subjetivismo individualista; antes bien, por su intención misma, es católico en el sentido de universal. Esta catolicidad evangélica no es, sin embargo, primordialmente sacramental, sino evangélica [*sic*]; consiste en el consenso en la fe, con el cual guarda relación y al cual está subordinada la unidad en los sacramentos. Por último, no está asociada a un gobierno o regimiento unitario. Este puede ser conveniente *humano iure* en aras del amor y la unidad, como Melanchthon dice del papa [383] . Pero, desde el Evangelio, en modo alguno es inexorablemente vinculante.

Sobre esta base se desarrollaron aún después de 1530 numerosas negociaciones de mediación e intentos de reunificación [384] . Por parte luterana se atuvieron siempre a las condiciones fijadas en la *Apología*. Se mantuvo de manera consecuente, pues, la línea

trazada por Lutero en su *Exhortación* a la Dieta imperial de Augsburgo: el episcopado no tenía que ser eliminado; antes bien, incluso debía restablecerse en la medida de lo posible la jurisdicción de los obispos, siempre que en ello se salvaguardara la libertad del Evangelio. Los teólogos luteranos consideraron que, a la larga, la Iglesia estaría mejor en manos de obispos reformistas que en las de príncipes y concejales, quienes, preocupados por su «libertad», se opusieron decididamente a estos planes. Melanchthon entendió la unidad de la Iglesia como comunión de Iglesias. Según tales teólogos, la comunión de los obispos –o sea, seguramente una suerte de sínodo episcopal– constituye la forma más adecuada de gobierno para la Iglesia. La mejor caracterización de esta idea es «episcopalismo sinodal».

Con esta visión de la unidad de la Iglesia, la *Confessio Augustana* y los teólogos luteranos –en especial Melanchthon– retoman, por lo que al contenido se refiere, la eclesiología de *communio* de la Iglesia antigua [385] , que solo en el segundo milenio, a partir de la reforma gregoriana, fue progresivamente desplazada por una eclesiología unitaria centralista. También en la Iglesia antigua consistía la unidad de la Iglesia en una red de *communio* de distintas Iglesias episcopales. Cuando surgían problemas comunes de especial gravedad, los sínodos episcopales eran el medio apropiado para resolver estas cuestiones de modo tan unánime como fuera posible. En el marco de esta eclesiología de *communio*, la Iglesia de Roma era tenida por el centro de la red de *communio*. Sin embargo, la diferencia decisiva entre el episcopalismo de Lutero y Melanchthon, por una parte, y la eclesiología de *communio* de la Iglesia antigua, por otra, resulta evidente. Después de 1530, el episcopado no es ya para los reformadores alemanes indispensable *iure divino*, sino un ministerio que se ha configurado –y en general incluso acreditado– a lo largo de un desarrollo histórico, pero frente al cual se alzan en libertad evangélica las Iglesias luteranas.

La razón intrínseca de esta diferencia respecto de la comprensión veteroeclesial de la unidad no es fácil de reconocer. La afirmación de que el ministerio episcopal no se perfila de manera vinculante en la Escritura y es fruto de un desarrollo histórico no puede ser la única razón, pues semejante forma biblicista e histórica de argumentar le es extraña precisamente a Melanchthon. A la inversa, la teología católica puede admitir hoy sin dificultad la configuración histórica del episcopado, ateniéndose no obstante a su *ius divinum*. Así pues, para ninguna de las dos partes es el *ius divinum* un juicio meramente

histórico, sino primordialmente teológico [386] . Determinante para esta insistencia católica en el *ius divinum* del episcopado es la experiencia de que el ministerio episcopal se acreditó como baluarte de la verdad y la unidad durante las tempestades de los siglos II y III. En conformidad con la comprensión de la revelación y la inspiración vigente a la sazón se vio en ello un signo de que el episcopado era de institución divina [387] . Se tenía, por eso, la convicción de que en esta experiencia histórica a la Iglesia se le había abierto un camino irreversible [388] . Determinante para el rechazo del *ius divinum* del episcopado por parte protestante fue la experiencia contraria del catastrófico fracaso de los obispos en el siglo XVI. Se fraguó así un nuevo consenso de que el papa y los obispos se oponían al Evangelio. La norma no era, pues, un evangelio históricamente entendido, sino el Evangelio vivo, por medio del cual el Espíritu opera en la Iglesia de cada momento histórico. Así, se consideraba legítimo corregir en este punto una decisión de la Iglesia antigua. Ello se hizo con un gran consenso, pero no con un consenso universal católico. Ni la Iglesia de Roma ni las venerables Iglesias de Oriente se sumaron a él. De este modo, la decisión no fue católica, sino particular respecto tanto del conjunto del cristianismo de la época como del conjunto de la tradición.

El principal problema ecuménico entre luteranos y católicos no es, por consiguiente, el ministerio en cuanto tal. En esta cuestión es posible hoy un consenso fundamental sobre la base de la *Confessio Augustana* y de la *Apología*, que enseñan, en efecto, la institución divina del ministerio. El auténtico problema tampoco lo plantea el episcopado y su relación con el ministerio de los pastores, ni siquiera el primado del papa en cuanto tal. El problema radica más bien en la irreversibilidad afirmada por parte católica, y eso significa: el *ius divinum* de determinadas estructuras ministeriales que son fruto de la evolución histórica; no el ministerio en sí, sino en último término la pretensión de infalibilidad del ministerio eclesial. De un enfoque evangélico en la concepción de Iglesia se deriva frente a tal pretensión la pregunta de cómo puede conciliarse semejante irreversibilidad e infalibilidad con la supremacía del Evangelio. De aquí se siguen también preguntas a la concepción católica de Iglesia y de ministerio.

2. Muchas interpelaciones críticas y exigencias positivas de reforma de la *Confesión de Augsburgo* han sido entretanto asumidas y llevadas a la práctica por la Iglesia católica. Esto aconteció en parte ya mediante los decretos de reforma de Trento y el movimiento reformista católico de la época y, en mucha mayor medida aún, mediante el concilio

Vaticano II. Piénsese tan solo en la demanda contenida en la *Augustana* de la comunión bajo las dos especies [389] y del uso de las lenguas vernáculas en la eucaristía [390]. En la actualidad, en casi todas las cuestiones teológicas controvertidas al menos se perfilan soluciones. Sin embargo, esto no significa –aquí hay que salir al paso de un malentendido muy extendido– que la Iglesia católica se amolde cada vez, en el presente y en el futuro, a las Iglesias protestantes. Antes bien, en la medida en que hoy comienza a fraguar un consenso en la mayoría de las cuestiones concretas, a la Iglesia y la teología católicas se les plantea con tanta mayor urgencia la pregunta decisiva de la Reforma: la relación entre Evangelio e Iglesia y, por ende, la pregunta por la libertad evangélica en la Iglesia. ¿Es católicamente posible el enfoque evangélico originario?

Una primera respuesta a esta pregunta la dio ya el Tridentino en su decreto de la cuarta sesión sobre la relación entre Escritura y tradición [391]. Se trata del primer decreto dogmático de Trento. Justo en la primera frase se hace ya patente qué se persigue: salvaguardar en la Iglesia la *puritas ipsa evangelii*, la «pureza misma del Evangelio», mediante la eliminación de todos los errores. Pues el Evangelio es la *fons omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae*, la «fuente de toda saludable verdad y de toda disciplina de costumbres». No existe una segunda fuente de la doctrina y la vida eclesiales junto al Evangelio. Así pues, Trento no defiende lo que niega la *Confessio Augustana*: la necesidad salvífica de tradiciones e instituciones meramente humanas. Pero, para Trento, esta única fuente del Evangelio tampoco es idéntica con la Escritura ni con los testimonios de la tradición. Ni el testimonio de la Escritura ni los testimonios de la tradición se denominan en Trento *fons*. Antes bien, en la última frase del decreto son caracterizados como *testimonia ac praesidia*, «testimonios y auxilios». Pero en el pasaje que se refiere al Evangelio se cambió el sustantivo *regula*, que figuraba en el borrador del texto, por *fons*. El Evangelio no es un código, sino una fuente viva, incesantemente joven y lozana.

El trasfondo teológico de esta afirmación del Tridentino se evidencia en un discurso del legado pontificio, el cardenal Cervini, quien señala que el Evangelio no ha sido escrito por el Espíritu Santo *in charta* [en un libro], sino *in cordibus* [en los corazones] [392]. Con ello, Cervini recurre a la promesa de Jeremías (cf. Jr 31,33) y Ezequiel (cf. Ez 36,26) de una nueva alianza que, lejos de estar escrita en tablas de piedra exteriores, consiste en un nuevo corazón creado por el Espíritu, una promesa que Pablo, en 2 Cor

3, ve realizada en su servicio al Evangelio: «[Dios] nos capacitó para administrar una alianza nueva: no de puras letras, sino de Espíritu; porque la letra mata, el Espíritu da vida» (2 Cor 3,6). Esta comprensión neotestamentaria-pneumatológica del Evangelio domina la exégesis espiritual de la Escritura por los padres de la Iglesia [393] . Vuelve a aparecer en Tomás de Aquino, para quien la ley de la nueva alianza no es una *lex scripta*, sino la *gratia Spiritus sancti, quae datur per fidem Christi*, «La gracia del Espíritu Santo, que nos es dada por la fe de Cristo» [394] . Esta visión pneumatológica se encuentra a menudo en los siglos XV y XVI (Thomas Netter, Albert Pighius, John Driedo, Pedro Canisio) [395] ; en el XIX en la Escuela Católica de Tubinga, sobre todo en Johann Adam Möhler [396] ; y en el XX es recogida explícitamente en la constitución dogmática del concilio Vaticano II sobre la divina revelación *Dei Verbum*. En esta se afirma también: «[El] magisterio… no está sobre la palabra de Dios, sino que la sirve», y se añade que a la exégesis y la enseñanza debe precederles la más respetuosa escucha [397] .

Así pues, tampoco según la comprensión católica se agota el Evangelio en la Iglesia. La palabra de Dios presente y eficaz en la Iglesia por la acción del Espíritu de Dios es mayor que la fe de la Iglesia en cualquier momento dado y las formulaciones de esta. Tal primado del Evangelio en la Iglesia y sobre ella tiene, también según la tradición católica, consecuencias prácticas. La tradición canónica de la Edad Media, que llega hasta el presente, contempla la posibilidad de que un obispo o un papa sean herejes, con lo cual perderían *ipso facto* su ministerio [398] , y el cardenal John Henry Newman puso de relieve que en los desórdenes arrianos del siglo IV la fe verdadera fue sostenida y salvaguardada en parte no por los obispos, sino por los laicos [399] . El punto crítico radica, sin embargo, en que Trento habla de forma muy acentuada de la «puritas ipsa Evangelii *in ecclesia*». Este *in ecclesia* tiene intención antiprotestante. Insiste en que la Iglesia concreta, con todos sus errores, pecados y situaciones anómalas, es el lugar, el signo, el instrumento del Espíritu Santo y, por tanto, también «tienda de la Palabra», «columna y fundamento de la verdad» (1 Tim 3,15). La Iglesia y la teología católicas, en tanto en cuanto refieren la promesa: *Ecclesia perpetuo mansura*, «La Iglesia subsistirá eternamente», a la Iglesia concreta, se toman en serio las decisiones antidonatistas de la Iglesia antigua, a las que también se adhiere la *Confessio Augustana*. Parten, pues, de

que el Evangelio y el Espíritu de Cristo se impondrán sin intermisión en la Iglesia concreta frente a todos los pecados y todos los fracasos.

Esta esperanza para la Iglesia concreta se le derrumbó a la Reforma a resultas de múltiples experiencias negativas. Esta ruptura, que existe desde hace cuatrocientos cincuenta años, tuvo para la Iglesia católica la consecuencia de que la aspiración evangélica de la *Confesión de Augsburgo* no fuera ya escuchada ni entendida y que esta situación de antítesis llevara a reduccionismos y empobrecimientos también en lo que atañe a la propia tradición. Si se quiere que la *Augustana* vuelva a ser hoy objeto del diálogo ecuménico, la parte católica debe recuperar toda la amplitud y profundidad de su propia tradición y volver a escuchar la pregunta fundamental de la Reforma por la libertad del Evangelio. Puesto que la libertad evangélica no debe ser malentendida de manera individualista, ello comporta sobre todo la exigencia de mayor autonomía de las Iglesias locales, así como de una renovación –en conformidad con las circunstancias actuales– de la eclesiología veteroeclesial de *communio*, a la que incluso después del concilio Vaticano II se le sigue superponiendo en la doctrina y la praxis una eclesiología unilateralmente universalista y centralista. Si en todo aquello que no es necesario en aras del Evangelio se concediera libertad a las Iglesias locales, entonces una unidad «corporativa» [400] de las Iglesias y comunidades eclesiales hoy separadas en una suerte de comunión eclesial conciliar [401] –o sea, el modelo que tiene en mente la *Confessio Augustana*– podría ser una esperanza realista.

Esta aspiración de conceder más espacio en la Iglesia católica a la libertad cristiana, se concreta y agudiza, por necesidad si se atiende al contenido del asunto, en la cuestión del primado pontificio y su relación con el primado del Evangelio. También el concilio Vaticano I afirma, por supuesto, que el papa se halla sujeto al Evangelio y que su primado no es sino la actualización, por así decirlo, sígnico-sacramental del primado de Jesucristo en y sobre la Iglesia [402] . Pero la pregunta es si –y en caso de respuesta afirmativa, cómo– puede hacerse valer este primado del papa. La formulación del Vaticano I de que el papa, en determinados actos del ejercicio de su magisterio universal, es infalible *ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*, «por sí mismo, no en virtud del consenso de la Iglesia» [403] , quiere decir que ante una sentencia dogmática del papa, como instancia última dotada de carácter definitivamente vinculante, no cabe apelar a ninguna otra instancia jurídica. En consecuencia, ¿no es justo el dogma de la infalibilidad

–para decirlo con Lutero– un muro que se ha erigido alrededor del Evangelio, de suerte que este ya no puede hacerse valer libremente?

Aquí nos limitaremos a llamar la atención sobre dos afirmaciones del último concilio que podrían ayudarnos a avanzar. 1) El concilio Vaticano II correlaciona con mucha mayor claridad que el Vaticano I la infalibilidad papal con la infalibilidad del conjunto de la Iglesia [404] ; y 2) el concilio reconoce que el Espíritu de Dios se ha revelado activo en abundante medida también en las Iglesias y comunidades eclesiales separadas de Roma [405] . Con estos dos puntos de vista, además de afirmar algo sobre la libertad del Espíritu en la Iglesia y por encima la Iglesia, la Iglesia católica toma en consideración nuevas experiencias ecuménicas, que en último término son experiencias espirituales. Y ve la Reforma no solamente desde la perspectiva de la apostasía, sino también desde la perspectiva del resurgimiento espiritual y se siente obligada a prestar oídos a este testimonio del Espíritu.

3. Las nuevas experiencias ecuménicas deben ser también para las Iglesias de la *Confessio Augustana* motivo para cuestionar de nuevo su posición, sobre todo para preguntarse si han agotado ya por completo las potencialidades ecuménicas de su principal escrito confesional [406] . En efecto, la *Augustana* quiere hacer valer en la *una, catholica ecclesia* la supremacía del Evangelio. No pudo cumplir fácticamente este propósito. Así pues, la pregunta es en primer lugar –de modo del todo fundamental– cómo valoran hoy las Iglesias luteranas la tradición y la intención católicas de este escrito confesional. ¿Se trata solo de un documento histórico, surgido en una situación de transición, de un escrito de ocasión, que no tuvo más remedio que adoptar todo tipo de consideraciones tácticas, o incluso de un lamentable desacierto de Melanchthon? Así pues, ¿es la *Confessio Augustana* para el protestantismo un motivo de embarazo [407] ? ¿O es, también en su tradición y su intención católicas, un documento históricamente relevante, hoy todavía válido, porque, tal como afirma el *Libro de la Concordia*, «está tomada de la palabra de Dios y se fundamenta en ella firme y adecuadamente» [408] ? En el protestantismo contemporáneo pueden encontrarse ambas opiniones.

Si se plantea de forma algo más detenida la pregunta por la obligatoriedad de la tradición católica en la *Confesión de Augsburgo*, entonces tal interrogante se dirige sobre todo a los artículos trinitarios y cristológicos, que probablemente sean el vínculo más fuerte que hasta hoy une a todas las grandes Iglesias, un vínculo que, sin embargo, desde

la teología ilustrada y la teología liberal se ha aflojado en parte de modo considerable. La pregunta concierne, en segundo lugar, a la concepción sacramental de la Iglesia, que en cuanto *communio sanctorum* no solo es asamblea desde abajo, sino también institución (*institutio*) divina dada de antemano y centrada en la *communio* en un solo pan y un solo cáliz (cf. 1 Cor 10,16s). ¿Puede valer aún hoy lo que asegura CA XXIV: que en las Iglesias de su confesión la misa es tenida en mayor estima que en las demás Iglesias? La pregunta atañe, por último, al ministerio episcopal histórico, cuya valoración positiva por parte de la *Augustana* es innegable. ¿Qué importancia tienen las nuevas experiencias ecuménicas con Iglesias que han conservado dicho ministerio y en las que este en la actualidad se revela, en una medida muy distinta que en el siglo XVI, como espiritualmente fecundo [409] ? Estaríamos bastante más cerca de la unidad entre católicos y luteranos si por parte católica se tuviera una impresión más clara de que estas afirmaciones confesionales católicas de la *Augustana* son una realidad plenamente recibida y realizada en las Iglesias y comunidades eclesiales que invocan dicho credo y en la teología luterana actual.

El interrogante católico decisivo afecta, sin embargo, al enfoque «evangélico» presente en la *Augustana*. Esta quería verlo realizado dentro de la *ecclesia catholica*, y la pregunta es si puede ser realizado de otra forma que no sea dentro de la *ecclesia catholica*. Pues ¿quién decide en el caso concreto dónde está el Evangelio verdadero, sobre el que se funda la Iglesia verdadera? ¿Quién sino el consenso de la *ecclesia catholica*? Johann Adam Möhler formuló este interrogante con agudeza: «Oigo las palabras en las que se plasma el desdén: nada más que Iglesia, Iglesia, Iglesia; y yo respondo: así es y no puede ser de otra manera, pues sin Iglesia no tendríamos a Cristo ni tendríamos la Sagrada Escritura. Suprimid a la Iglesia católica, ya sea solo con el pensamiento, de la historia del cristianismo y preguntaos qué sabríais entonces del cristianismo» [410] .

Así pues, ¿se puede conocer y reconocer la supremacía del Evangelio de otra forma que no sea en la Iglesia católica? Pero ¿de qué modo es conciliable en la Iglesia católica la supremacía del Evangelio con la infalibilidad de la Iglesia? Esta es la pregunta en la que todo desemboca y de la que todavía tendremos que ocuparnos brevemente para terminar. Con la respuesta a esta pregunta se decide el interrogante planteado al comienzo de estas

reflexiones sobre la compatibilidad de la eclesiología católica y la evangélica, tal como originariamente la concibió la *Confesión de Augsburgo*.

Los principios desde los que responder a esta pregunta decisiva para el destino del ecumenismo se encuentran tanto en la eclesiología católica de *communio* como en el enfoque evangélico de la *Augustana*. De la eclesiología católica de *communio* es característica la irreducible polaridad entre la Iglesia como institución sacramental dada de antemano y la Iglesia como asamblea y comunión. La eclesiología evangélica reinterpreta esta tensión como ineliminable polaridad entre el *ministerium verbi* confiado a la Iglesia entera y el ministerio de la predicación pública instituido para la Iglesia. En esta tensión se resuelve también la aparente contradicción entre la supremacía del Evangelio y la infalibilidad de la Iglesia o, lo que viene a ser lo mismo, de su ministerio.

Pues un ministerio infalible únicamente es concebible en relación con la infalibilidad de la Iglesia como un todo. El ministerio eclesial solo puede hablar infaliblemente en la medida en que es creído como infalible. Así pues, el ministerio depende por principio de la recepción, que a la vez siempre es interpretación; y este proceso de recepción no se puede concluir históricamente, por lo que tampoco está a disposición de ningún individuo [411] . Al proceso de recepción le es inherente también escuchar, al mismo tiempo que se escucha al ministerio, a las partes del cristianismo que lo contradicen. Mientras exista semejante oposición con matices no se ha alcanzado el consenso ni se ha concluido el proceso de recepción. En esta visión se pone a salvo asimismo la libertad del Evangelio. Sin embargo, esa libertad solo se salvaguarda si el ministerio infalible no es derivado de la infalibilidad de la Iglesia, pues ello eliminaría unilateralmente la polaridad. Precisamente en su indisponible carácter frontero respecto de (es decir, su ser «frente a») la comunidad o la Iglesia, el ministerio representa el indisponible carácter frontero del Evangelio. Así entendido, el *ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*, «por sí mismo, no en virtud del consenso de la Iglesia», es una verdad hondamente evangélica, absolutamente irrenunciable [412] .

Así, justo una eclesiología católica interpretada en sentido abarcador, esto es, de manera en verdad católica, puede acoger positivamente la aspiración evangélica en la medida en que esta, lejos de cerrarse con ánimo polémico a lo católico, realice sus raíces católicas y su intención católica. El intento conciliador de la *Confessio Augustana* resulta incompleto en diversos sentidos, porque no refleja plenamente la posición católica ni la

evangélica y porque en las cuestiones decisivas deja demasiadas cosas abiertas. En principio, sin embargo, no existe alternativa al intento acometido en la *Augustana* de conciliar la totalidad católica y la concentración evangélica, al menos si se excluyen como soluciones el sometimiento de una de las partes, la nivelación de ambos puntos de vista y el pluralismo no mediado de Iglesias separadas. Aun cuando no podamos caracterizar, como hizo Friedrich Heiler, la *Augustana* en todo como la carta magna de la catolicidad, lo cierto es que en la actualidad, como carta magna del ecumenismo, compromete a ambas Iglesias, que hoy han cobrado más clara conciencia de que, como dice en su prefacio el documento de Augsburgo, «estamos y polemizamos bajo el mismo Cristo y debemos confesar a Cristo».

Ir al índice

9.
El ministerio petrino y la unidad de la Iglesia

I. Introducción: la aspiración pastoral

El diálogo entre los cristianos separados constituye, según opinión unánime, uno de los fenómenos más interesantes de la historia contemporánea de la Iglesia. El «movimiento ecuménico» es don [*Gabe*] y tarea [*Aufgabe*] que el Espíritu Santo concede y asigna a la Iglesia actual, en una medida hasta ahora desconocida en la precedente historia de la Iglesia. De ahí que sitúe a la Iglesia ante nuevos problemas, que no se pueden abordar solo con los medios de la teología tradicional y la habitual praxis eclesial. La tarea de los teólogos será buscar nuevas soluciones desde el espíritu de la Sagrada Escritura y la tradición. Pero la preocupación por la unidad no es asunto exclusivo de especialistas y de algunos representantes eclesiásticos designados a tal fin. La llamada de esta hora histórica se dirige a todos los cristianos. Ello plantea nuevas tareas también a la predicación. Esta debe, por una parte, suscitar el espíritu ecuménico y la disposición al entendimiento fraternal, así como señalar metas y caminos concretos. Pero, por otra, le compete advertir frente a las falsas utopías y el entusiasmo no ilustrado.

Para poder satisfacer estas nuevas tareas, la predicación misma precisa de una renovación. El resurgimiento espiritual y la nueva reflexión teológica en la Iglesia conducirían al vacío si no consiguieran reconfigurar el espíritu y el lenguaje de la predicación. Lo que llevó al estallido de la Reforma no fue una teología deficiente, sino una praxis intraeclesial indiferente, en parte degradada hasta el nivel del paganismo. De modo análogo, pensando en el tema que aquí nos ocupa cabría afirmar que no son principalmente las formulaciones dogmáticas del Vaticano I las que hacen tan difícil el

diálogo sobre el ministerio petrino, sino la praxis eclesial. Con esta expresión no nos referimos solo el estilo curial, que a nuestra sensibilidad contemporánea se le antoja a menudo asombrosamente similar a un sistema totalitario; cuando se habla de «praxis eclesial» en este contexto se alude también a una en ocasiones ingenua «devoción al papa» (Roger Aubert).

No se trata ahora de censurar diversos comentarios de mal gusto, habituales hasta hace pocos años. Ni de afear una actitud espiritual del pasado que identificaba de forma algo falaz la fidelidad al papado con la fidelidad a la Iglesia. Tal concepto «jerarcológico» de Iglesia estaba condicionado por ataques desde el exterior, que hoy son ya historia. Pero la nueva reflexión eclesiológica debería servirnos de acicate para examinar con rigor el envoltorio de nuestras formulaciones homiléticas y catequéticas en busca de todos los tonos erróneos y «peculiaridades lingüísticas» equívocas que se dan en este sentido. Pero eso requiere antes de nada una reorientación teológica, para la cual las siguientes consideraciones quieren ofrecer algunas sugerencias.

II. El primado y el movimiento ecuménico

1. Situación paradójica

El primer plano del diálogo ecuménico lo ocupa hoy la cuestión de las estructuras de la Iglesia y, en especial, la cuestión del ministerio petrino. Que aquí reside la principal dificultad para un diálogo ecuménico entre la Iglesia católica de Roma y todas las demás Iglesias reunidas en el Consejo Mundial de Iglesias lo ha afirmado recientemente en Odessa la comisión ejecutiva de dicha organización. Hans Küng tiene, pues, razón cuando afirma: «En el ministerio petrino desembocan y tienen su fundamento todas las dificultades tanto teológico-dogmáticas como práctico-existenciales que entorpecen la reunificación de los cristianos separados».

Para el católico, esta situación no puede ser sino alarmante. Pues el ministerio petrino es para él el *centrum unitatis* de la Iglesia. Está convencido de que le ha sido dado a la Iglesia en aras de la unidad. Pero ahora resulta que justo este *centrum unitatis* se ha convertido en el *scandalum dissensionis* y en el mayor obstáculo para la unidad.

No deberíamos ignorar la dificultad de esta situación. En modo alguno es tan solo una cuestión de reforma de la Iglesia. Aunque quienes han ejercido el ministerio petrino a lo largo de los últimos cien años largos han sido sin excepción personas de gran altura, totalmente al contrario de lo que ocurrió en el papado del Renacimiento, tal como Lutero lo vivió, hoy la dificultad es más fundamental y el foso que separa a evangélicos y católicos más profundo que entonces. El problema del ministerio petrino se ha convertido entretanto, a raíz del concilio Vaticano I, en una cuestión de fe. Aunque muchas objeciones de los reformadores carecen en la actualidad de objeto, la oposición de hecho se ha convertido en una oposición de principio. Pese a la apertura ecuménica iniciada por Juan XXIII, la desconfianza no ha disminuido. Paradójicamente, da pie a nuevas preocupaciones. Si a las manifestaciones realizadas por el papa sobre el movimiento ecuménico en 1948 y 1949 aún se les podía reprochar que con ellas la Iglesia católica se cerraba desdeñosa en sí misma, las acciones de Juan XXIII y Pablo VI suscitan con no poca frecuencia la sospecha de que el papado intenta ahora hacerse con la dirección del movimiento ecuménico; y ello, justo en virtud de su autocomprensión como centro de la unidad en la Iglesia. En opinión de nuestros hermanos protestantes, semejante intento dificultaría en considerable medida el diálogo ecuménico.

Este carácter paradójico de la situación de diálogo en modo alguno es tan solo expresión de necios o incluso malévolos malentendidos. Estos podrían ser superados con mucha paciencia. El estado de cosas que acabamos de presentar evidencia más bien que aquí existen dificultades de principio.

2. Dos ideas diferentes de unidad

En la cuestión del ministerio petrino y su lugar en la Iglesia se concreta y agudiza la pregunta, mucho más fundamental, de en qué consiste concretamente la unidad de la Iglesia. Lo turbador del diálogo interconfesional radica en que no resulta posible ponerse de acuerdo en cuál es la meta a perseguir. Frente a este hecho, todas las cuestiones de detalle palidecen convirtiéndose en cuestiones de segundo orden. Pero esto muestra también cuán capital es la cuestión del ministerio petrino; no cabe tratarla aisladamente. En este problema se decide la pregunta central de qué significa la unidad de la Iglesia.

La tradicional respuesta católica parece de entrada bastante inequívoca en este punto. Es verdad que no existe ningún dogma formal sobre la esencia de la unidad

eclesial, pero la doctrina del magisterio eclesiástico ordinario no deja lugar a duda de que la Iglesia católica considera que en ella se realiza ya esta unidad (si bien de manera más o menos incompleta) a través de la unidad en la fe y en los sacramentos y de la unidad con el ministerio petrino. Si se considera esta doctrina de manera algo más detenida, cabe constatar que podría ofrecer espacio suficiente para una gran diversidad de Iglesias episcopales. Así, al menos hoy se acepta en gran medida la opinión de que la comunión con el ministerio petrino es necesaria por principio, pero que esta unidad no tiene por qué significar necesariamente uniformidad. Según todos los indicios, en el futuro podrá haber y de hecho habrá numerosas Iglesias relativamente autónomas, una suerte de nuevas Iglesias patriarcales, pero que siempre deben preservar el vínculo de la unidad y mantenerse en comunión con el ministerio petrino. La unidad existe ya (al menos en lo esencial) y tiene un centro común en el obispo de Roma.

Muy distinta es la idea de unidad de las Iglesias no unidas con Roma, que se han asociado en el Consejo Mundial de Iglesias. Pese a todas las diferencias fundamentales que aún las separan, en sus declaraciones resuena sin cesar una concepción común: se consideran solamente en camino hacia la unidad visible. La unidad interior en un solo Señor Jesucristo y en un solo Espíritu Santo pueden confesarla de buen grado junto con nosotros; la unidad exterior, sin embargo, piensan que todavía tiene que ser buscada. En la última asamblea plenaria del Consejo Mundial de Iglesias, celebrada en Nueva Delhi en 1961, se consiguió además elaborar por primera vez algunos enunciados concretos sobre qué aspecto debería tener tal unidad. Se parte de las distintas Iglesias locales (téngase en cuenta que «Iglesia local» puede designar también unidades geográficas mayores como Estados, provincias o naciones), para a continuación afirmar: «Creemos que la unidad, que es a la vez voluntad de Dios y don suyo a su Iglesia, se visibiliza en la medida en que todos aquellos que en un lugar concreto han sido bautizados en el nombre de Jesucristo y lo confiesan como Señor y Salvador son conducidos por el Espíritu Santo a una comunión enteramente comprometedora que profesa la única fe apostólica, anuncia el único Evangelio, parte el único pan, se une en oración compartida, lleva una vida en común y se dirige a todos en testimonio y servicio».

A esta descripción de la unidad nada podría objetar en realidad un teólogo católico. Tan solo añadiría que a la Iglesia local le es inherente el ministerio episcopal, punto este sobre el cual las opiniones en el Consejo Mundial de Iglesias divergen en considerable

medida, y preguntaría además cuál debe ser el contenido de la *única* confesión de fe. Podría sentirse contento de que en este documento todas las Iglesias reconocen la necesidad de una unidad visible. Más importante en nuestro contexto es, sin embargo, la afirmación sobre qué aspecto debería tener la unidad entre las distintas Iglesias locales. Significativamente, la declaración no habla aquí siquiera de la Iglesia una, sino del cristianismo en conjunto: «[Las Iglesias locales] están simultáneamente unidas con todo el cristianismo en todos los lugares y en todas las épocas, de suerte que ministerio y miembros son reconocidos por todos».

¿En qué consiste la diferencia con la concepción católica? En dos puntos: 1. La unidad no existe todavía, tiene que ser buscada. Radica, por supuesto, en la fe en el único Señor y en la participación en un único Espíritu, pero no es visible todavía. 2. La unidad a perseguir consiste en el reconocimiento mutuo de las Iglesias y sus ministerios, como ya ha tenido lugar, por ejemplo, en la Iglesia del sur de la India. Esta noción de unidad parece inconciliable por principio con el reconocimiento de un primado, pues no conoce ningún centro común, sino tan solo un conjunto de distintas Iglesias «en pie de igualdad», que están en comunión entre sí.

3. ¿Una posible salida de este punto muerto?

La diametral oposición en este importante punto parece conllevar de momento que los argumentos de una y otra parte casi se neutralicen entre sí. La Iglesia católica no puede asumir sin más la concepción del Consejo Mundial de Iglesias, pues eso significaría exigirle que se convierta por entero al protestantismo. A la inversa, tampoco se puede compeler a las Iglesias no católicas a que busquen la unidad de antemano por el camino que sugiere la concepción católica de unidad y unificación.

Pero ¿no es esta más bien una disyuntiva erróneamente planteada? Errónea ya solo por el hecho de que aquí se sugiere, al menos de modo inconsciente, que el concepto de Iglesia y, con él, la idea de unidad eclesial están fijados sin más. Pero ese no es el caso para ninguno de ambos interlocutores. Aquí todas las partes deberían pensar de manera dinámica, no estática.

A esto se suma un segundo punto: si hoy podemos hablar unos con otros sobre la doctrina de la justificación con alguna perspectiva fundada de llegar a un acuerdo en lo relativo al contenido, ello no se debe a que una de las dos partes pretenda imponer a la

otra su visión, sino a que ambas han intentado ahondar en su respectiva posición –e iluminarla con nueva luz– desde la fuente común, el único Evangelio, tal como se nos atestigua en la Sagrada Escritura. No se puede contraponer confesión de fe a confesión de fe (dogma), ni tampoco puede renunciar una de las Iglesias a contenidos esenciales de su fe (sí, en cambio, a algunas formulaciones). Pero cada una de las dos Iglesias debe intentar escuchar de modo nuevo, desde su posición y su tradición, el único Evangelio, que une a ambas y que tampoco según la comprensión católica se agota y, menos aún, es realizado nunca de manera suficiente en ningún dogma. Todas las demás formas de debate implicarían que una de las dos Iglesias se autoeleva a la condición de criterio último, cuando «creer» significa en realidad apartar la mirada de uno mismo para confesar y reconocer a Dios en Cristo, confiándonos a su juicio y su gracia.

Debemos pedir sin cesar a nuestros hermanos evangélicos, por lo menos en la medida en que caminan con nosotros, que reconozcan que en esta cuestión no nos guía más que la obediencia al Evangelio y que como mínimo traten de escuchar junto con nosotros aquellos pasajes de la Escritura en los que creemos encontrar un testimonio del ministerio petrino. A la inversa, tal intento de escuchar el Evangelio en modo alguno implica que esperemos ser confirmados sin más en la concepción del ministerio petrino dominante hasta ahora y en su forma actual. La Escritura no debe ser para nosotros –ni siquiera en la catequesis– una mera «cantera» de pruebas escriturísticas. Nosotros le preguntamos a ella, pero también ella nos pregunta a nosotros; amén de confirmarnos en nuestras posiciones, debe introducirnos más profundamente en la unidad. También la familiarización con la Escritura en la catequesis forma parte de la incesante escucha del Evangelio por la Iglesia.

II. Ministerios y sacramentos

Ir al índice

10.
El reconocimiento de los ministerios de las Iglesias luteranas [413]

I. La problemática de los ministerios en el debate ecuménico

Según una opinión muy extendida, las diferencias en la comprensión del ministerio eclesial constituyen hoy la principal dificultad para un mayor acercamiento entre las Iglesias separadas. La ausencia del sacramento del orden es, según el concilio Vaticano II, la razón por la que las comunidades eclesiales surgidas de la Reforma «no han conservado la genuina e íntegra sustancia (*substantia*) del misterio eucarístico» [414] . Esta grave afirmación lleva en la práctica a negar la intercomunión [415] . Sin embargo, la unidad en un cuerpo eucarístico del Señor es el signo supremo de la unidad del cuerpo de Cristo que es la Iglesia (cf. 1 Cor 12,27). En consecuencia, la unidad de las Iglesias separadas no será posible mientras no se alcance un acuerdo sobre el ministerio eclesial. Con ello, la cuestión del ministerio se sitúa en el centro del interés ecuménico.

Este planteamiento del problema resulta todo menos evidente. Ni los reformadores ni el concilio de Trento situaron la cuestión del ministerio eclesial en el centro de este modo. Para los reformadores, el *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, «el artículo por el cual la Iglesia se sostiene o cae», era la doctrina de la justificación del pecador por la sola fe. Lo que pretendían era hacer valer críticamente contra todos los intentos de autojustificación de los hombres el centro del Evangelio, la cruz y la resurrección de Jesucristo, en su exclusiva y universal relevancia salvífica. Si el papa y los obispos hubiesen permitido el anuncio del Evangelio así entendido, los reformadores habrían estado dispuestos a permanecer en paz y comunión con ellos. Así pues, lo que les interesaba era el «asunto», no las estructuras. Solo atizaron la polémica y la crítica contra

el ministerio eclesial allí donde este ministerio se convertía a sí mismo en el «asunto», donde oscurecía y deformaba el sacerdocio uno y único de Jesucristo, donde no se entendía a sí mismo como servicio a la palabra del Evangelio de Jesucristo. Por tanto, el problema del ministerio era meramente una función y consecuencia de la doctrina de la justificación [416] . El constatado desplazamiento de la problemática es tanto más sorprendente por cuanto en la actualidad está casi generalizada la convicción de que la doctrina de la justificación, tal como hoy se entiende por ambas partes, no constituye ya una diferencia separadora de las Iglesias. ¿No debería tener esto también consecuencias para una concepción común del ministerio? De hecho, el concilio Vaticano II ha acentuado con fuerza el anuncio de la palabra de Dios como la primera tarea de los ministerios eclesiales [417] . Con ello ha tenido lugar un considerable acercamiento en la concepción teológica del ministerio. A ello se suma que el ministerio y la autoridad eclesiales son cuestionados de manera parecida en todas las Iglesias, con independencia de sus diferentes doctrinas dogmáticas del ministerio. Todas las Iglesias se ven forzadas a interrogar a sus fórmulas doctrinales tradicionales en busca del «asunto» al que en ellas se alude, a fin de hacerlo de nuevo comprensible y creíble. Las diferencias doctrinales tradicionales pierden con ello importancia. La saludable presión para reflexionar sobre el «asunto» común a la vista de planteamientos análogos justifica la esperanza en un ecumenismo hacia delante. Solo podemos esperar un futuro común de nuestras Iglesias si respondemos hoy de las respectivas tradiciones confesionales con la vista puesta en el futuro. Desde esta perspectiva vamos a analizar a continuación dos de los argumentos que por parte católica más habitualmente se aducen para defender el no reconocimiento de los ministerios de las Iglesias luteranas [418] .

II. La sucesión presbiteral

El argumento católico más habitual para sostener la invalidez de los ministerios de las Iglesias luteranas reza: los ministerios que se encuentran en las Iglesias luteranas son inválidos, porque los ministros luteranos no son *rite ordinatus*, o sea, no han sido ordenados formalmente; o, dicho de otro modo, no han sido ordenados mediante la imposición de manos por un obispo que, por su propia ordenación, se encuadra en la sucesión de los apóstoles. La pregunta, pues, reza: según la doctrina católica vinculante,

¿es la ordenación por un obispo ordenado *conditio sine qua non* para la validez del ministerio?

Sin duda, en la Iglesia existieron desde el principio determinados ministerios (cf. 1 Tes 5,12; 1 Cor 12,28; Flp 1,1) [419] . No conocemos ningún tiempo originario «puramente» carismático en el que no existieran ministerios. Pero en el Nuevo Testamento no encontramos por ninguna parte *el* ministerio, sino solo diversos ministerios. Mientras que las comunidades judío-cristianas, siguiendo el ordenamiento sinagogal, tienen presbíteros, en las comunidades cristianas de origen pagano existen obispos y diáconos. El Nuevo Testamento conoce, en consecuencia, dos estructuras eclesiásticas: una episcopal y otra presbiteral. Episcopado, presbiterado y diaconado no constituían aún un orden jerárquico, como sí que sería luego el caso a partir de Ignacio de Antioquía; antes al contrario, como muestra sobre todo Hch 20,17-28, los términos «presbítero» y «obispo» (*epískopos*) se utilizan como sinónimos. Esta equiparación se encuentra también en 1 y 2 Clemente, pero incluso todavía en Ireneo de Lyon, Clemente de Alejandría y Firmiliano de Cesarea. Como es sabido, en especial Jerónimo, con su tesis de la igualdad de rango de presbíteros y obispos, influyó perdurablemente en toda la teología medieval [420] .

El concilio de Trento elude, por eso, definir que la diferencia entre presbíteros y obispos existe *iure divino*. Hace justicia al desarrollo histórico en la medida en que no afirma que la distinción entre obispos, sacerdotes y diáconos sea *institutione divina*, sino que se limita a enseñar que es *ordinatione divina* [421] . Con mayor claridad aún se expresa el Vaticano II cuando dice que «el ministerio eclesiástico, de institución divina, es ejercido (*exercetur*) en diversos órdenes por aquellos que ya desde antiguo vienen llamándose (*vocatur*) obispos, presbíteros y diáconos» [422] . Así pues, el orden jerárquico de obispos y presbíteros debe considerarse, incluso según la doctrina de la Iglesia, *antiquitus*, pero no *divinitus*.

Con el hallazgo histórico concerniente al surgimiento de la diferencia entre presbiterado y episcopado se corresponde el hecho de que solo con dificultad pueden distinguirse históricamente las funciones de obispos y presbíteros. Esto vale incluso para la administración del sacramento del orden. La historia conoce toda una serie de casos en los que la ordenación no fue realizada por obispos, sino por presbíteros [423] . El testimonio más importante es el de la Iglesia de Alejandría [424] . A través de Jerónimo, el

Ambrosiaster y otros sabemos que, hasta el concilio de Nicea (325), en esta importante Iglesia el obispo no era ordenado por los restantes obispos del ámbito metropolitano, sino por el presbiterio. Solo cuando el concilio de Nicea, en el canon 4, dispuso que la ordenación del obispo debía llevarse a cabo por un mínimo de tres obispos, el patriarca Alejandro prohibió la praxis existente hasta entonces en su Iglesia. A pesar de ello, él mismo, aunque había sido ordenado igualmente por el presbiterio, fue reconocido en Nicea, por supuesto, como obispo por todos los demás obispos allí presentes. Existen fundadas conjeturas de que también Ireneo de Lyon fue ordenado obispo de este mismo modo [425] . También Casiano admite haber sido ordenado en Egipto por el presbítero Pafnutius [426] . En cambio, es controvertida la interpretación del canon 13 del sínodo de Ancira (314) [427] . De la época carolingia nos ha llegado noticia de que Willehad († 789) y Luidgei († 785), seguramente en virtud de la jurisdicción carolingia, ordenaron sacerdotes antes de su propia ordenación episcopal [428] .

En la Edad Media encontramos no solo la praxis, sino también la reflexión teórica sobre la sucesión presbiteral. Siguiendo a Huguccio († 1210), probablemente el canonista más importante de la Edad Media, numerosos canonistas –si bien en contra de la mayoría de los teólogos– sostuvieron la tesis de que un simple presbítero con autoridad pontificia podría administrar la ordenación sacerdotal [429] . Sobre este trasfondo doctrinal debe juzgarse la famosa bula del papa Bonifacio IX *Sacrae religionis* (1400), mediante la cual se otorgó al abad de St. Osyth (Essex, Inglaterra) el privilegio de conferir a sus subordinados no solo las órdenes menores, sino también el subdiaconado, el diaconado y el presbiterado. No obstante, este privilegio se revocó en 1403 a causa de la protesta del obispo de Londres [430] . Pero ya en 1427, Martín V, por medio de la bula *Gerentes ad vos*, concedió idéntica prerrogativa al abad del monasterio cisterciense de Altzelle (diócesis de Meißen, Alemania) [431] . Inocencio VIII, a través de la bula *Exposcit tuae devotionis* (1435), concedió al abad general y a los cuatro protoabades de los cistercienses el privilegio de conferir a sus subordinados diaconado y subdiaconado; de esta prerrogativa se hizo uso indiscutido hasta el siglo XVII [432] . Por último, Gabriel Vázquez († 1604) refiere que en el siglo XVI también a los abades benedictinos en los territorios de misión y a los misioneros franciscanos se les reconoció el derecho de ordenar presbíteros [433] .

Estos casos admiten diferentes interpretaciones. O bien los papas de los siglos XV y XVI fueron víctimas de un error teológico y canonístico de su época, o bien el sacerdote puede ejercer de administrador extraordinario de la ordenación. En este último caso, la potestad de ordenar vendría dada, dicho en terminología escolástica, como *potestas ligata* con el *ordo* sacerdotal. Parece que la prolongada tradición de la Iglesia de Alejandría solamente permite la última interpretación. Por lo demás, en la Iglesia antigua, a diferencia de lo que ocurre hoy, el obispo era considerado también administrador ordinario del bautismo, la penitencia, la eucaristía y la confirmación. Sin embargo, todos esos sacramentos eran administrados de modo «extraordinario» también por presbíteros. ¿No debería ser esto posible asimismo en el caso del *ordo*? Desde un punto de vista teológico-sistemático hay que partir, en efecto, de que el *ordo* para diáconos, presbíteros y obispos constituye un solo sacramento, no distintos sacramentos. Eso significa que los diversos grados del *ordo* tampoco pueden divergir absolutamente en sus funciones.

La pregunta es, sin embargo, si –y en caso de respuesta afirmativa, cómo– la aceptación de la posibilidad por principio de una sucesión presbiteral es conciliable con la doctrina oficial de la Iglesia. Donde más sencillo resulta abordar el problema es en el concilio de Florencia. El *Decretum pro Armenis* (1439) define al obispo como *minister ordinarius* del sacramento del *ordo* [434] . En esta afirmación parece estar al menos implícita la posibilidad de un *minister extraordinarius*. Al concilio de Trento no le interesa en especial nuestra cuestión. Le preocupaba más el *ius divinum* del episcopado. Pero en la vigésimo tercera sesión de 15 de julio de 1563 enseña la superioridad de los obispos sobre los presbíteros [435] . Se menciona expresamente su potestad de confirmar y ordenar y se añade que tal potestad no la comparten con los presbíteros. Sin embargo, que esta afirmación permite un espacio de interpretación muy amplio lo muestra el Vaticano II en tanto en cuanto declara al obispo *minister ordinarius* de la confirmación, pero prevé al mismo tiempo la confirmación por presbíteros [436] . Más importante es, por eso, que el Tridentino rechace de manera expresa la frase: *Eos, qui nec ab ecclesiastica et canonica potestate rite ordinati nec missi sunt, sed aliunde veniunt, legitimos esse verbi et sacramentorum ministros*, «Aquellos que no han sido debidamente ordenados y enviados por la potestad eclesiástica y canónica, sino que proceden de otra parte, son legítimos ministros de la palabra y de los sacramentos». La pregunta es: ¿qué significa aquí *legitimus*? El debate conciliar no aporta claridad alguna

al respecto. Permanece, pues, sin determinar si el concilio quiere decir que tales ministerios son «nulos y sin valor» o si se limita a negarles la autorización jurídica. La misma vaguedad existe también en las decisiones, más antiguas, de Inocencio III en 1208 y del concilio Lateranense IV en 1215 contra los valdenses [437] , a las que recurre, por lo que al contenido se refiere, el Tridentino. Si bien aquí se habla de la potestad exclusiva del presbítero legítimamente ordenado por un obispo, lo que queda abierto es si con ello tan solo se le niega a cualquier otro la potestad jurídica o si además se pretende declarar la nulidad «ontológica» de cualquier eucaristía celebrada por él [438] . A la sazón, la terminología distaba mucho de estar clara. Así pues, de ninguno de estos textos deben extraerse conclusiones de largo alcance. En cualquier caso hay que quedarse con que Trento no afirma que los luteranos entiendan su ministerio de un modo rechazado por el concilio ni tampoco la invalidez de los ministerios concretos existentes en la Iglesia luterana.

Una vez más, el concilio Vaticano II hizo surgir una nueva situación. A tenor del concilio corresponde a los obispos la plenitud del sacramento del *ordo* [439] , mientras que los presbíteros no poseen el grado máximo del sacerdocio [440] . Sin embargo, unos y otros participan conjuntamente del sacerdocio de Cristo [441] . Con ello se decide en sentido positivo la antigua cuestión controvertida sobre la sacramentalidad de la ordenación episcopal. Lo que, según las interpretaciones determinantes de los textos conciliares, no se decide es, en cambio, la pregunta de si el episcopado y el presbiterado se diferencian *iure divino* [442] . La Comisión Teológica afirmó incluso de manera explícita que no era necesario pronunciarse sobre la cuestión de la ordenación de presbíteros por presbíteros, ni por lo que atañe a la *quaestio facti* ni en lo que concierne a la *quaestio iuris* [443] . Sobre este asunto calla el concilio. En consecuencia, esta cuestión debe seguir siendo considerada magisterialmente abierta.

Ahora podemos sintetizar así el resultado de nuestra visión de conjunto histórica:

1. La tradición de la Iglesia católica no solo conoce casos aislados de ordenación de presbíteros por presbíteros; también conoce, en lo que concierne a esta cuestión, una tradición doctrinal y en sus enunciados doctrinales oficiales nunca excluye semejante posibilidad.

2. En la Reforma, las Iglesias luteranas perdieron la sucesión apostólica; en cambio, conservaron la sucesión presbiteral. Los primeros ministros luteranos fueron ordenados

por presbíteros ordenados. Desde entonces rige el principio de que solamente personas ordenadas pueden ordenar. La pregunta es qué relevancia ecuménica posee este hecho.

3. El concilio de Trento no se posicionó sobre la cuestión de la validez de los ministerios de las comunidades luteranas. El rechazo de la validez de los ministerios luteranos es una opinión doctrinal teológica postridentina muy extendida, prácticamente universal, que se apoya en Trento, pero que en modo alguno se sigue por necesidad de él. No se trata de una doctrina católica vinculante, sino más bien de la praxis dominante.

III. El sentido de la sucesión apostólica

Las reflexiones expuestas hasta ahora tienen una importancia teológica muy limitada. Su función era meramente romper desde dentro el habitual punto de vista católico y poner de manifiesto que la cuestión que nos ocupa está abierta por lo que al magisterio respecta. Hasta ahora nada se ha podido decidir positivamente. Pero la doctrina católica, al menos allí donde se entiende de modo correcto a sí misma, no insiste solo en el nudo hecho de la imposición de manos y en la correspondiente intención por parte de un obispo válidamente ordenado. Eso sería en verdad una forma errónea, por mecánica, de entender la sucesión apostólica y la transmisión del Espíritu Santo. Cuando en el credo apostólico decimos *credo ecclesiam apostolicam*, es evidente que con ello se está diciendo que la apostolicidad es primordialmente un atributo que corresponde a la Iglesia en su conjunto. Toda la Iglesia es apostólica en tanto en cuanto se encuentra en la sucesión de la fe apostólica. La sucesión ministerial debe entenderse en el marco de esta *successio fidei* de la Iglesia entera. Aquella constituye un importante signo de esta, pero no es lo esencial aquí. En este sentido es como se entendió en la Iglesia antigua, y en este sentido es como vuelve a entenderse en creciente medida en la teología católica [444] . El carácter sígnico-sacramental del ministerio eclesial debe ser entendido, por tanto, como manifestación y tangibilidad históricas de la continuidad con el comienzo apostólico inherente a la Iglesia misma [445] .

Las consecuencias que para la cuestión que nos ocupa resultan de esta visión renovada y más profunda de la apostolicidad se hacen patentes en cuanto se reflexiona sobre lo que en realidad se quiere decir con la expresión «validez del ministerio». Pues cabe mostrar que se trata de un término técnico perteneciente originariamente al ámbito

del derecho [446] . Un ministerio es válido siempre que sea reconocido como tal en la esfera eclesial pública. Cuando, por ejemplo, el concilio de Calcedonia (451) prohíbe en el canon 7 ordenar absolutamente a un presbítero, o sea, ordenarlo para algo que no sea el ministerio en una Iglesia muy concreta (relativamente), declarando inválida (*irrita*) tal ordenación absoluta [447] , es posible que con ello no se pretenda decir sino que un presbítero ordenado de este modo ha de ser tratado y reconocido como no ordenado. Así pues, la cuestión de la validez es una cuestión de reconocimiento jurídico. Esto resulta aún más patente en la famosa decisión de Pío XII en la constitución apostólica *Sacramentum ordinis* (1947) [448] . En ella, contra la expresa disposición del concilio de Florencia [449] , se declara no decisiva *ex nunc*, en adelante, para la validez de la ordenación sacerdotal la entrega de los objetos sagrados. Ahora ya únicamente es esencial la imposición de manos por el obispo. Resulta evidente, pues, que la Iglesia dispone de un margen bastante amplio en lo relativo a la cuestión de qué ministerios quiere reconocer como válidos. Esto no significa que pueda tomar esta decisión de forma arbitraria y discrecional. Antes bien, debe preguntarse dónde puede reconocer signos ministeriales concretos de la verdadera Iglesia de Jesucristo. El problema del reconocimiento del ministerio desemboca, por ende, en otra cuestión mucho más abarcadora; a saber, la del reconocimiento de una comunidad eclesial como verdadera Iglesia, esto es, como Iglesia encuadrada en la sucesión de la fe apostólica.

En la cuestión del reconocimiento de otras comunidades eclesiales como Iglesias, el concilio Vaticano II ha dado un considerable paso adelante. Como es sabido, todavía la encíclica de Pío XII *Mystici corporis* (1943) identificaba estrictamente la Iglesia como cuerpo de Cristo con la Iglesia católica de Roma [450] . Esta fórmula de identidad fue corregida por el Vaticano II. En la *Lumen gentium* ya no se dice: «La Iglesia *es* la Iglesia católica», sino: «La Iglesia de Jesucristo subsiste (*subsistit*) en la Iglesia católica» [451] .

Para entender esta distinción, hay que recurrir a la doctrina aristotélica de las categorías. En ella, la subsistencia es un determinado modo de ser; y por cierto, su forma de realización más esencial e importante. Así pues, hay que afirmar que entre la Iglesia de Jesucristo y la Iglesia católica de Roma existe una relación ontológica, pero al mismo tiempo es necesario dejar abierta la posibilidad de que se den otras formas de realización de la única Iglesia de Cristo. El concilio habla, por eso, de que también fuera de la estructura de la Iglesia católica se encuentran elementos de verdad [452] . Entre estos

elementos no se cuenta el ministerio eclesial; más aún, el decreto sobre el ecumenismo *Unitatis redintegratio* niega expresamente –sin pretender emitir un juicio definitivo al respecto– la presencia del sacramento del orden en las Iglesias luteranas [453] . Pese a ello, el reconocimiento de tales elementos de verdad permite al concilio hablar de Iglesias y comunidades eclesiales (*ecclesiae seu communitates ecclesiales*) no católicas [454] y admitir su relevancia salvífica para quienes pertenecen a ellas [455] .

Sobre el sentido preciso de tal reconocimiento se ha desatado una controversia. Con ello no se pretende decir, a buen seguro, que existan diversas Iglesias igual de legítimas, cuya relación se asemeja a la que mantienen las ramas de un único árbol. Las afirmaciones conciliares deben ser interpretadas más bien en el sentido del concepto escalonado de Iglesia que sostiene el concilio [456] . Según esto, la Iglesia puede realizarse en diversos grados de densidad. Atraviesa la entera historia de la humanidad, se realiza anticipada y tipológicamente ya en el Antiguo Testamento e incluso entre los miembros católicos puede ser vivida con diferente intensidad. En el marco de tal concepto escalonado de Iglesia, la Iglesia católica puede reconocer a las otras comunidades eclesiales como Iglesias en sentido análogo [457] . Al hacerlo, es consciente, sin embargo, de que también en ella existe una discrepancia entre su esencia y la realización concreta de esta. Para la cuestión del reconocimiento de la validez de los ministerios de las Iglesias luteranas, esto significa que la Iglesia católica, en la medida en que reconoce a las otras comunidades eclesiales como Iglesias, puede reconocer también sus ministerios. Pues, de lo contrario, la afirmación de que el Espíritu se sirve de esas Iglesias como instrumentos salvíficos sería meramente abstracta y teórica; es más, sin el simultáneo reconocimiento de los ministerios que realizan de manera concreta el servicio a la palabra y los sacramentos, resultaría incomprensible y contradictoria. En ausencia de este doble servicio, la Iglesia no puede ser Iglesia. Si estos ministerios no cumplen, sin embargo, ciertas condicionadas necesarias para su plena validez, entonces entra en juego el principio *Supplet ecclesia*, «La Iglesia suple» [458] . Este principio salvaguarda el ya formulado axioma de que no es la Iglesia la que debe entenderse desde el ministerio, sino el ministerio el que ha de entenderse desde la Iglesia y hacia la Iglesia.

Con lo dicho, la cuestión de la validez de los ministerios de otras Iglesias es rescatada de su aislamiento en condiciones jurídicas constatables de modo puramente externo. Es cierto que el concilio mismo no extrae la consecuencia que se acaba de

apuntar. Así y todo, sus esfuerzos por superar una consideración fijada unilateralmente en criterios jurídicos se hacen manifiestos en especial allí donde habla *ex profeso* sobre la pertenencia a la verdadera Iglesia. Ahí se menciona como primer criterio del ser Iglesia el don del Espíritu Santo [459] . Con ello se saca nuestra cuestión de una vez por todas del ámbito de los criterios de validez constatables de manera meramente externa y se asigna a la dimensión de la continuidad pneumatológica con el origen apostólico. Es sabido que también en otros pasajes pone de relieve el concilio la dimensión carismática de la Iglesia [460] . Según la concepción católica, esta no debe contraponerse ciertamente al lado institucional. Los criterios institucionales tienen un importante significado sígnico. No obstante, hay que decir que cuándo y dónde se reúne la verdadera Iglesia es algo que escapa en último término a la constatabilidad externa y la disponibilidad institucional. Es asunto del Espíritu y su libertad. Los criterios institucionales son signos eficaces y plenos, pero no una garantía. De ahí que los resurgimientos ocasionados por el Espíritu sean posibles también al margen del entramado de las estructuras eclesiásticas oficiales. Plantean a la Iglesia una pregunta y un reto. Que la Iglesia pueda reconocerla o no –y en qué medida– depende de un correcto discernimiento de espíritus (cf. 1 Cor 12,10). La cuestión del reconocimiento de los ministerios existentes fuera de la Iglesia católica lleva con ello al ámbito de la experiencia «espiritual» de la eficacia del Espíritu en las demás Iglesias. Un reconocimiento así entendido no puede producirse mediante un mero acto jurídico y únicamente es posible «desde arriba». Sin embargo, tampoco es alcanzable solo mediante artimañas interpretativas teológicas. Debe madurar en un proceso de convergencia a partir de la común experiencia cristiana. Es evidente que esta experiencia no se ha impuesto aún por su propia fuerza a las Iglesias separadas. Lo dicho hasta ahora sugiere que un reconocimiento de los ministerios, eventualmente posible en el futuro, no tendrá lugar en el plano de la Iglesia universal por la cabeza suprema, sino en el plano de las Iglesias particulares, en concreto de las conferencias episcopales, según el estado y las exigencias de la situación ecuménica.

IV. Pistas para la recta comprensión del ministerio eclesial

Un criterio importante –aunque no el único– para el conocimiento de la verdadera Iglesia y el reconocimiento de los ministerios eclesiales es la cuestión de la recta comprensión

del ministerio eclesial mismo. El reconocimiento de los ministerios solo es posible, por supuesto, si las distintas Iglesias entienden teológicamente estos ministerios del mismo modo en lo esencial. Sin embargo, las categorías teológicas con las que articular tal comprensión común pueden ser del todo heterogéneas. O sea, que no es necesario el consenso en las fórmulas doctrinales en cuanto tales. Por ejemplo, si hablar del carácter indeleble de la ordenación sacerdotal le resulta extraño a la tradición luterana, basta con que posea un equivalente funcional de la irrepetibilidad de la ordenación. También la cuestión de la sacramentalidad del *ordo* parece más un asunto de semántica teológica que del contenido al que se alude. Pues la respuesta que se le dé depende de cómo se defina el término «sacramento». Como es sabido, la tradición luterana supone habitualmente un concepto de sacramento más restrictivo que el de la tradición católica. Por eso, desde sus presupuestos no puede caracterizar la ordenación como sacramento. En las Iglesias luteranas, el criterio teológicamente decisivo para la recta intelección del ministerio eclesial es distinto. Consiste en ver si el ministerio se entiende o no como una realidad interior a la comunidad de los creyentes a la vez que como una realidad situada frente a ella, constituyendo, pues, un signo de que la salvación es algo previamente dado e indisponible [461] . Con este interrogante se insinúan claros deslindamientos tanto por la «izquierda» como por la «derecha». Los frentes que aquí se perfilan atraviesan hoy, sin embargo, las Iglesias confesionales.

Aquí no podemos ocuparnos de todas estas preguntas. Contestarlas requeriría una presentación completa de la doctrina eclesial sobre el ministerio. Sobre ello ya se ha dialogado por extenso y se ha logrado un consenso de largo alcance [462] . Por eso, permítaseme tan solo una observación conclusiva: para tener derecho a vivir en Iglesias separadas, hay que saber con exactitud que ello viene inequívocamente requerido por el bien del Evangelio. No basta con conjeturar que quizá no se esté aún del todo de acuerdo y afirmar que estas o aquellas complejas preguntas no están aún por completo clarificadas. Hay que demostrar que las diferencias separadoras de las Iglesias son realmente tales; no es suficiente con darlas por supuestas. Sin embargo, si hace falta estudiar una carrera de teología de varios años para siquiera entender las diferencias, surge la presunción jurídica de que aquí nos hallamos ante diferencias eventualmente importantes, pero no ante diferencias separadoras de las Iglesias. O si planteamos la pregunta a la inversa: ¿qué significa que la Iglesia católica afirme que el ministerio de las

Iglesias luteranas no puede ser reconocido como válido? Esto no significa sino que allí no se hacen realmente presentes el cuerpo y la sangre de Jesucristo y de que un gran número de cristianos bautizados deben privarse de aquello a lo que, por su bautismo, que sí es reconocido como válido, están ordenados. Pero ¿por qué es posible reconocer el bautismo y el matrimonio como sacramentos válidos de las Iglesias separadas y declarar imposible lo mismo para la eucaristía y los ministerios? La pregunta es si la decisión que en la Iglesia antigua llevó, contra los donatistas, al reconocimiento del «bautismo de herejes» y de las ordenaciones administradas fuera de la gran Iglesia no exige verdaderamente considerar las consecuencias pertinentes también para la relación con las Iglesias luteranas.

Esta exigencia se malentendería si se quisiera entender como una afirmación de que el problema está ya resuelto. Su sentido era poner de manifiesto que una posición teológica y de política eclesiástica que la mayoría de las veces se presupone tácitamente en modo alguno resulta tan obvia ni está convincentemente fundamentada, así como exhortar a un renovado examen espiritual y teológico de la cuestión.

Ir al índice

11. Convergencia y divergencia en el problema de los ministerios

I. Una nueva situación

Las contribuciones precedentes han puesto de manifiesto, a pesar de todas las dolorosas divergencias aún existentes, sobre todo una grata convergencia: en la realidad concreta y en la vida de todas las Iglesias han tenido lugar cambios históricos que tampoco se detienen ante el problema del ministerio. La experiencia de la acción del Espíritu en y a través de las otras Iglesias y la experiencia de la unión de todas las Iglesias en el único Espíritu –ambas experiencias han sido refrendadas de forma oficial por el Vaticano II– deben llevar ineludiblemente a la pregunta de si en estas Iglesias el Espíritu no opera también en y a través de los respectivos ministerios eclesiales, puesto que son estos los que realizan de modo especial el servicio a la palabra y los sacramentos. Nadie que se tome en serio las experiencias concretas en la vida de la Iglesia puede hoy repetir sin más las posiciones confesionales, contraponiéndolas. Debe partir de que en las otras Iglesias se hace presente una realidad eclesial y espiritual, con independencia de cómo haya que describirla teológicamente en detalle.

Esta visión fundada en la experiencia excluye de antemano dos posibilidades de solución. Queda excluido el camino, en el fondo imperialista, que exige al otro abjurar del antiguo error y solamente conoce el camino de la nueva ordenación. Pero asimismo queda excluido el otro camino, que se limita a franquear los fosos aún existentes y hace como si la cuestión ya no existiera. Tampoco con ello se tomaría en serio la experiencia eclesial concreta. De ahí que no baste con una *mera* referencia a un posible y –como todos reconocen– hoy necesario pluralismo de estructuras ministeriales. «Pluralismo» es

solo un término con sentido, y no sencillamente un eufemismo para designar la contradicción y el caos, si se halla referido a algo común. Por eso no existe más que un único camino para avanzar en concreto: tomar en serio la nueva experiencia actual, repensar a su luz las distintas tradiciones contradictorias entre sí y preguntar luego por caminos responsables para el futuro.

Si se procede de este modo, como se hace en las contribuciones precedentes, y se consideran las tradicionales diferencias confesionales a la luz de la nueva situación eclesial, entonces ya no es existencialmente posible seguir tomando como única norma los criterios de validez presentes en las tradiciones católica, ortodoxa y anglicana. En el fondo, ya solo pueden ser signos e indicaciones con cuya ayuda reconocer dónde y cómo opera el Espíritu en las Iglesias. Son signos de la vida, pero no la vida misma. Junto a ellos debemos contar también con otros signos, que quieren ser tomados con la misma seriedad. En lo decisivo, todo depende de un juicio espiritual y de un discernimiento de espíritus. En consecuencia, la nueva situación nos exige estudiar nuestro problema en un contexto más amplio: Cristo, el Espíritu y la Iglesia.

II. Nuevos puntos de vista

Si se estudia el problema del reconocimiento mutuo de los ministerios en un marco teológico más amplio y en el contexto de la actual experiencia eclesial, resulta –amén de los criterios jurídicos que hasta ahora se aducen por regla general de manera bastante exclusiva– toda una serie de puntos de vista adicionales. Aquí mencionaremos una vez más, a modo de recapitulación, tres de los que se han mencionado en las contribuciones precedentes:

1. El punto de vista de la Iglesia local y la colegialidad eclesial. La Iglesia no se realiza solo como Iglesia universal, sino asimismo como comunidad de los creyentes y como comunión eucarística en el lugar respectivo. En ello, la Iglesia local no se limita a ser una filial y un distrito administrativo de la Iglesia universal, sino que es realización y representación de la Iglesia en general. Esto significa que la cuestión del ministerio y su reconocimiento tiene que ser clarificada primero en el plano de la Iglesia local, así como que en las diversas Iglesias locales pueden existir perfectamente estructuras ministeriales distintas. La unidad de la Iglesia universal consiste en la comunión de las Iglesias locales

y en el reconocimiento recíproco de sus ministerios. Si no quiere convertirse en secta, esta comunión y este reconocimiento son fundamentales para la Iglesia local. Sin embargo, tal encuadramiento del problema del ministerio conlleva que este debe estudiarse desde la «base» de la Iglesia local.

2. El punto de vista de la unidad de bautismo, eucaristía y ministerio eclesial. El reconocimiento mutuo del bautismo es uno de los resultados más importantes y uno de los fundamentos más firmes del movimiento ecuménico. El bautismo, sin embargo, no es un acontecimiento puntual ni una realidad aislada. Se inserta en la Iglesia *una* y funda una ordenación a la eucaristía como la forma suprema de realización de la Iglesia. El reconocimiento mutuo del bautismo y el reconocimiento del carácter eclesial de las otras comunidades eclesiales tienden asimismo con ello intrínsecamente a la apertura recíproca de la eucaristía y, en último término, a la comunión eucarística. El bautismo y la eucaristía, para celebrarse ordenadamente, presuponen a su vez un ministerio eclesial. Por eso, el reconocimiento mutuo del carácter eclesial sería contradictorio en sí si no incluyera también un reconocimiento –que aún deberá interpretarse con mayor precisión en los detalles– del ministerio eclesial. No se puede dar con una mano lo que se quita con la otra.

3. El punto de vista de la historicidad o la economía. La Iglesia vive entre la Pascua y la parusía; es Iglesia en camino. Ninguna de las Iglesias existentes puede identificarse sin más con la esencia plena de la Iglesia; la Iglesia se dirige aún hacia su consumación. En consecuencia, puesto que la Iglesia debe realizar su misión bajo las condiciones de la historia y puesto que ella misma debe confiar una y otra vez, pese a su propia pecaminosidad, en la misericordia divina, el derecho canónico nunca puede aplicar todo el rigor de la ley, sino que debe ser siempre un derecho de la gracia. Este punto de vista se desplegó en la Iglesia oriental con ayuda del principio de la economía y en la Iglesia occidental con ayuda de la praxis de la dispensa y del principio *Supplet ecclesia*, «La Iglesia suple». De ahí deriva, por lo que atañe a la cuestión del reconocimiento recíproco de los ministerios, que la obra de Dios puede realizarse con bastante frecuencia a pesar de estructuras defectuosas, que se adapta a las cambiantes circunstancias históricas y que los funestos desarrollos históricos se hallan bajo la gracia perdonadora de Dios. Por esta razón, nunca debe considerarse aisladamente el acto concreto de una ordenación; antes al

contrario, hay que juzgarlo en el conjunto de la historia y la fe de una comunidad eclesial.

III. Nuevas preguntas

Los nuevos puntos de vista no suprimen sin más las antiguas distinciones; sin embargo, sí que permiten verlas bajo una nueva luz, suscitando con ello nuevas preguntas, que hoy todavía no podemos responder de manera concluyente. La principal diferencia en el problema del ministerio sigue siendo la que separa a las Iglesias que insisten en la sucesión apostólica del ministerio en el sentido de la ininterrumpida cadena de la imposición de manos de aquellas otras que consideran este signo eventualmente valioso, pero por principio prescindible. La nueva pregunta que cabe constatar en las Iglesias protestantes es si la sucesión apostólica posee un importante carácter de signo no solo en el pasado, sino también en el presente. Pues una idea teológica que hoy se está abriendo paso afirma que la libertad del Espíritu y la vinculación a formas jurídicamente relevantes no tienen por qué contraponerse, que las formas jurídicas pueden constituir más bien una ayuda y un sostén frente a una comprensión espiritual y un caos entusiastas, que no son signo del Espíritu, sino de confusión. Así pues, en el fondo la pregunta solo puede ser qué importancia se les atribuye a estos signos.

Sin embargo, esta pregunta se les plantea en la actualidad a las Iglesias de la tradición católica de un modo nuevo. Sobre todo Yves Congar ha puesto de relieve que el concepto de «sucesión apostólica» significó al principio y hasta la Alta Edad Media primordialmente la sucesión en la fe y el amor apostólicos. La sucesión apostólica en el sentido de una cadena de imposiciones de manos es, en cambio, un mero signo que pierde su fuerza si el ministro en cuestión apostata de la fe apostólica, o sea, si se convierte en hereje. Por consiguiente, la sucesión apostólica en sentido estricto no debe ser en modo alguno entendida como una garantía *ipso facto* segura. La imposición de manos por un obispo legítimamente ordenado es tan solo un signo de que la persona ordenada está en comunión con la Iglesia apostólica. La transición de esta concepción de la sucesión apostólica colmada de contenido a los criterios de validez más o menos formales guarda relación con la transformación experimentada por la Iglesia en el paso del primer milenio al segundo. Ahora ya no interesa en la acción de la Iglesia el obrar de

Dios, que solamente es hecho presente por el ministerio; el pensamiento analítico de la escolástica se interesa más bien por la estructura interna de los signos sacramentales, su eficacia y su validez. Solamente ahora pudo plantearse en primer plano la pregunta por criterios de validez fijados con precisión. De este modo se llegó a una forma de la Iglesia, su ministerio y su teología, que haría época. Hoy ya no podemos revertirla sin más. La pregunta es, sin embargo, si en la actualidad, en el tránsito del segundo milenio de la Iglesia al tercero, no está volviendo a aflorar una nueva forma epocal, más cercana a los orígenes y más abierta a la dimensión carismática de la Iglesia.

Las contribuciones precedentes no han ofrecido aún una respuesta definitiva a estas preguntas. Pero sí han mostrado que la cuestión del ministerio, que muchos siguen presentando como el problema irresuelto del diálogo ecuménico, ha entrado de modo considerable en movimiento y que ya se vislumbran nuevas soluciones. En cualquier caso, las discrepancias en la comprensión del ministerio, puesta a menudo como pretexto, no pueden seguir siendo por mucho tiempo una hoja de parra del inmovilismo ecuménico.

No es posible exponer aquí por extenso nuestro propio punto de vista en este asunto. Pero sí que se enunciará una tesis: la cuestión crucial para el reconocimiento recíproco de los ministerios no es tanto la pregunta por los criterios de una transmisión válida del ministerio cuanto un consenso fundamental en la concepción teológica del ministerio. La transmisión del ministerio debe estar ordenada, por supuesto, en toda comunidad eclesial; su forma, sin embargo, puede variar mucho, según muestra la propia historia de la Iglesia. La historia de la Iglesia no solo conoce ordenaciones de sacerdotes por sacerdotes; la imposición de manos únicamente se fijó de manera inequívoca como forma necesaria de la transmisión válida del ministerio con Pío XII. En consecuencia, no puede declararse absolutamente como criterio para todas las Iglesias de todos los tiempos. A mi juicio, los criterios irrenunciables para el reconocimiento de los ministerios no son sino los que valen en general para el «discernimiento de espíritus»: la confesión de la ortodoxia y la acreditación en el servicio a la comunidad. Si se dan ambos extremos, la cuestión del ministerio no tiene por qué representar ya un obstáculo adicional y con peso propio para el diálogo ecuménico. Entonces puede ser desbloqueada y liberada de su aislamiento teológico. Allí donde el ministerio eclesial da voz de modo adecuado al

Evangelio en y para una comunidad y sirve a la edificación de la Iglesia, allí nada impide desde el punto de vista teológico el reconocimiento recíproco de los ministerios.

Ir al índice

12.
¿Consenso ecuménico sobre el ministerio eclesial?

Muchas doctrinas controvertidas, que largo tiempo se tuvieron por infranqueables muros de separación entre las Iglesias confesionales separadas, han perdido en los últimos años su carácter de motivo de separación entre las Iglesias. Hay que pensar sobre todo en la doctrina de la justificación, que para los reformadores es el artículo con el que la Iglesia se sostiene o cae. En la actualidad es la cuestión de los ministerios eclesiales la que se considera *la* gran dificultad para un mayor acercamiento entre las Iglesias separadas, en especial para la celebración conjunta de la Cena. Esta cuestión es tanto más candente cuanto que tanto la Iglesia católica como las Iglesias protestantes atraviesan una grave y fundamental crisis de su concepción del ministerio. Por eso llama la atención que el Grupo de Trabajo de los Institutos Universitarios Evangélicos y Católicos de Ecumenismo de la República Federal de Alemania haya publicado, como resultado de su colaboración, un volumen sobre *Reforma y reconocimiento de los ministerios eclesiales* [463] . Contiene una serie de estudios preparatorios y un memorándum que es suscrito en común y llega a la conclusión de que «desde el punto de vista teológico nada decisivo impide ya un reconocimiento recíproco de los ministerios». Con ello, en opinión del memorándum, «se ha superado uno de los principales obstáculos para la comunión eucarística» (23).

Este resultado ha causado, como es natural, considerable sensación [464] . Podría suponer un avance muy considerable para la causa ecuménica. Por eso se hace difícil de comprender que en muchos lugares se manifieste conmoción ante tales conclusiones. Resulta en cierto modo extraño constatar que personas que por lo demás aseguran su apertura y disposición al diálogo ecuménico de repente reaccionen con gran turbación o

incluso se alarmen hasta el extremo cuando en este diálogo se atisba un progreso o un consenso. Con razón ha advertido Karl Rahner frente al juicio precipitado de que el memorándum contradice la doctrina católica de fe vinculante. En todo caso, tal contradicción tendría que ser demostrada primero y no debería afirmarse sin más [465] . El memorándum es resultado de rigurosos estudios preparatorios y de la colaboración durante más de dos años de prestigiosos teólogos protestantes y católicos y sus institutos científicos. De ahí que requiera y merezca un debate objetivo a fondo. Tampoco el intento, científicamente inadecuado, de llevar a cabo una acción plebiscitaria para un problema teológico tan complejo como este debería impedir un diálogo objetivo sobre las cuestiones abordadas.

En lo que sigue, nos limitamos a los aspectos teológicos del problema y dejamos fuera de consideración los detallados análisis de situación y las propuestas prácticas de reforma del memorándum. Así pues, nos preguntamos: desde el punto de vista teológico, ¿posibilitan los recientes desarrollos teológicos un reconocimiento recíproco de los ministerios? ¿Está con ello al alcance de la mano la posibilidad de celebrar conjuntamente la Cena como verdadero signo de la unidad eclesial?

I. El punto de partida del debate

La cuestión del reconocimiento recíproco de los ministerios debe considerarse sobre un trasfondo histórico más amplio. Desde la Reforma y el concilio de Trento, el problema del ministerio ha girado esencialmente alrededor de cinco cuestiones:

1. ¿Existe junto al sacerdocio común de todos los bautizados –o dentro de él– un sacerdocio especial? Como es sabido, Lutero, en su escrito sobre *La cautividad babilónica de la Iglesia* (1520), afirma: «Todos los bautizados somos sacerdotes del mismo modo (*aequaliter*)». El ministerio es establecido solo por nosotros, a fin de que el Evangelio sea proclamado públicamente en nuestro nombre [466] . El concilio de Trento, en cambio, se atiene a que en la nueva alianza existe un sacerdocio visible y exterior [467] , que, según el Vaticano II, se diferencia del sacerdocio común no solo en grado, sino esencialmente [468] .

2. ¿Cuáles son las funciones del ministerio en la Iglesia? ¿Se trata de un ministerio de la predicación (*ministerium verbi*) [469] o más bien de la potestad sacramental de la consagración y la absolución [470] ?

3. ¿Es la ordenación un sacramento, o sea, una palabra y un signo eficaces de la gracia [471] o tan solo un rito eclesial del llamamiento al ministerio de la predicación [472] ?

4. ¿Imprime la ordenación un carácter especial, de suerte que quien es ordenado una vez sigue siendo presbítero de por vida [473] ? ¿O puede el ordenado recuperar la condición de laico una vez que deja de ejercer el ministerio [474] ?

5. ¿Es necesaria para la legitimidad del ministerio eclesial que este se halle inserto en la ininterrumpida sucesión en el episcopado [475] o basta con que se encuadre en la *successio verbi*, en la recta fe apostólica?

En estas cuestiones controvertidas, el concilio Vaticano II trajo sobre todo dos avances esenciales. En primer lugar volvió a subrayar con énfasis el sacerdocio común de todos los bautizados y a determinar el sacerdocio especial, esencialmente distinto de él, como servicio en la Iglesia y a la Iglesia [476] . De ahí se sigue que hay que rechazar tanto una concepción unilateralmente jerárquica de la Iglesia como una democratización unilateral. El ministerio tiene una misión especial y, en la realización de ese servicio suyo, se halla frente a la comunidad. Pero el ministro, al igual que todos los demás cristianos, depende de la gracia de Dios, por lo que también se encuentra dentro de la comunidad. Solo hay doctrina recta del ministerio allí donde se mantiene esta tensión. Tal es el caso, sin duda, en el memorándum que nos ocupa (cf. 7 y 9), lo que constituye un avance muy considerable por parte tanto de la teología protestante como de la católica. Con ello viene dado en el enfoque fundamental de la concepción de ministerio un punto de partida común, algo que en la actual crisis del ministerio y de la autoridad resulta todo menos evidente.

El Vaticano II trajo avances en un segundo punto. Se liberó de la estrechez de miras propia de la teología de controversia que aquejaba a la visión del ministerio. Al presbítero no lo ve solo, ni tampoco principalmente, como hombre de los sacramentos; antes bien, siempre menciona en primer lugar el encargo de predicación de la palabra [477] y entiende el servicio sacramental, mencionado solo en segundo lugar, como corporeización

y especial condensación del anuncio, puesto que define los sacramentos en general como signos de la fe [478] .

En tercer lugar, siempre se habla del ministerio pastoral, que en el debate contemporáneo a menudo sirve de punto de partida para la comprensión global del ministerio eclesial como oficio de gobierno [479] . Esta abarcadora descripción del ministerio y la elección del oficio de gobierno como punto de partida son asumidas por los autores del memorándum (cf. 12 y 15), de suerte que también en esta cuestión pueden considerarse superados por ambas partes los reduccionismos propios de la teología de controversia.

A pesar de los acercamientos en la comprensión del ministerio con ello logrados, el Vaticano II se atiene al tradicional punto de vista católico de que las Iglesias y comunidades eclesiales surgidas de la Reforma, «sobre todo por la carencia del sacramento del orden, no han conservado la genuina e íntegra sustancia (*substantia*) del misterio eucarístico» [480] . Pero después del concilio en el fondo no se podía permanecer ya sin matizaciones en esta posición tradicional. Pues para el debate fue decisivo el hecho de que el concilio hablara de Iglesias y comunidades eclesiales fuera de la Iglesia católica, que para sus miembros constituyen «medios de salvación» [481] . Estas Iglesias y comunidades eclesiales desempeñan este servicio salvífico concretamente a través de sus ministerios, a los cuales competen, incluso según la concepción protestante, la predicación pública y la administración de los sacramentos. El reconocimiento de las Iglesias y comunidades eclesiales existentes fuera de la Iglesia católica como medios de salvación *puede interpretarse*, pues, teológicamente como reconocimiento de una *cierta* relevancia salvífica de esos ministerios [482] . De lo contrario se estaría tomando con una mano lo que se da con la otra. Así pues, en el fondo ya el concilio Vaticano II llevó implícitamente a un consenso parcial sobre el ministerio eclesial.

II. El progreso teológico posconciliar

Diversos diálogos ecuménicos han seguido edificando en los últimos años sobre la base de las afirmaciones conciliares. Primero apareció la relación sobre *Eucaristía y ministerio* de la comisión de teólogos luteranos y católicos estadounidenses, convocada

oficialmente por ambas Iglesias [483] . Siguió la llamada «Relación de Malta» [484] , fruto del trabajo de largos años de un grupo internacional de estudio teológico, convocado por la Federación Luterana Mundial y el romano Secretariado para la Promoción de la Unidad de los Cristianos. Por último, recientemente han aparecido las conclusiones de los estudios del llamado Groupe des Dombes (Francia), de carácter más privado, pero cuyos miembros mantienen estrecho contacto con sus respectivas Iglesias [485] . A ello hay que añadir un informe sobre un seminario impartido conjuntamente por el Prof. Dr. Heinrich Fries y el Prof. Dr. Wolfhart Pannenberg en la Universidad de Múnich [486] , así como otras publicaciones científicas [487] . El resultado de todos esos documentos es asombroso: en la cuestión de los ministerios eclesiales se ha logrado un avance muy considerable, por no decir un amplio consenso. Así, el memorándum de los institutos universitarios de ecumenismo alemanes está en la mejor compañía. La agitación que ha ocasionado se debe en buena parte al hecho de que entre nosotros no se había prestado atención a –o no se habían dado a conocer al gran público– los frutos del diálogo teológico internacional.

Son principalmente dos los puntos en los que en la actualidad parece posible un amplio consenso. En primer lugar, hoy se reconoce de manera bastante generalizada, como afirma el memorándum, que la cuestión de si la ordenación puede ser calificada o no de sacramento constituye más que nada una cuestión semántica (cf. 16 y 22). Pues, como ya se percataron Melanchthon en la *Apología de la Confesión de Augsburgo* (cf. art. XIII) y análogamente Calvino [488] , esta cuestión depende de la amplitud con la que se conciba el término «sacramento». Es sabido que la tradición ha vivido un largo desarrollo en la determinación del concepto de sacramento, que solo en el siglo XII llevó a la fijación de los siete sacramentos. Lo decisivo no es, sin embargo, el término en sí, sino el «asunto» al que alude. Este «asunto» consiste en que a quien es ordenado mediante la imposición de manos y la oración se le promete *de modo eficaz* el don del Espíritu Santo para el ejercicio del ministerio. Donde esto se reconoce en su contenido, el problema de la sacramentalidad es, de hecho, tan solo una cuestión semántica.

Algo análogo ocurre con la cuestión del carácter sacramental. El concilio de Trento no definió la esencia de este carácter sacramental, sino que se limitó a defender su existencia. De ahí que el documento de los obispos alemanes sobre el ministerio presbiteral prevenga con toda razón de presentar cual doctrina eclesiástica vinculante

nociones en exceso toscas e incontroladas que puedan inducir a pensar que el carácter sacramental es una cualidad fija e inmóvil, asociada en ocasiones a una pretensión de superioridad del clero sobre los laicos [489] . Según una interpretación teológica hoy ampliamente extendida no se trata en el fondo sino de que la ordenación solo puede recibirse en una ocasión y no es repetible, porque «para el ordenado [significa] que se le reclama la totalidad de su existencia» (17). En este sentido, la función exterior que le es encomendada al ordenado impregna su persona entera [490] . Así, en modo alguno se trata de «una indebida posición privilegiada del presbítero respecto de la comunidad, sino primordialmente de una independencia última de sus tareas ministeriales respecto de su situación salvífica personal ante Dios» [491] . Aun cuando la tradición protestante rechaza el concepto de «carácter sacramental», en su praxis tiene, por lo que hace al contenido, un equivalente funcional, que se manifiesta en la irrepetibilidad de la ordenación. Las formulaciones contrapuestas no tienen por qué seguir siendo consideradas motivo de separación entre las Iglesias.

En ambas cuestiones, el memorándum articula el resultado de un diálogo que se ha desarrollado en un plano muy amplio y ha conducido a un considerable consenso. Resulta del todo improcedente preguntar cuál de las dos partes ha cedido más. Si se consideran los respectivos puntos de partida en la teología de controversia, el camino para ambos interlocutores ha sido igual de largo y complejo. Pero no se trata de concesiones ni renuncias, sino de lograr una más honda percepción del carácter históricamente condicionado de las posiciones propias de la teología de controversia adoptadas hasta ahora. Tal percepción no tiene por qué llevar a un relativismo. Antes al contrario, vaciando cada vez más de contenido la misión y autoridad del ministerio se avanza tan poco como renunciando a la legítima aspiración de la posición protestante de hacer valer a Jesucristo como el sacerdote uno y único de la nueva alianza. Lo único que puede impelernos hacia delante es salvaguardar en medio de todos los cambios de lenguaje y de modos de pensamiento y representación la perdurable pretensión del «asunto» del Evangelio y comprenderla con mayor profundidad. Los autores del memorándum lo han logrado en gran medida en ambas cuestiones.

Sin embargo, es necesario preguntarse si estos resultados legitiman ya hoy conclusiones de tan largo alcance como las que presenta el memorándum. La conclusión no puede ser sino que en la actualidad parece *posible* un consenso semejante entre las

Iglesias en lo que atañe a estas cuestiones. De momento, ese consenso solo existe de verdad entre los teólogos participantes en el diálogo. Acentuar esto tiene importancia, porque entre los protestantes no hay una concepción común y vinculante de ministerio como la que se da en la Iglesia católica. De todos modos, la reducción de la ordenación a la «instalación» o comienzo de la actividad pastoral, algo que se rechaza en el memorándum, sigue estando tan extendida en las Iglesias protestantes que pudo ser reflejada incluso en un documento sobre la ordenación de la Iglesia Evangélica de la Unión [EKU, que posteriormente se integró en la EKD, *Evangelische Kirche in Deutschland*], por mucho que Edmund Schlink califique esta idea de anacronismo y considere que no tiene probabilidad alguna de imponerse en el ámbito de la Iglesia Evangélica en Alemania [EKD] (cf. 134, nota 10). Aun cuando permanecen abiertas preguntas importantes, constituye un avance enorme que prestigiosos teólogos de las dos confesiones hayan conseguido señalar a sus respectivas Iglesias un camino para aproximarse una a otra de manera considerable, por no decir decisiva.

III. El problema abierto de la sucesión apostólica

Preguntas abiertas existen, a buen seguro, no solo por parte protestante. Como muestra la reacción de la Conferencia Episcopal Alemana al memorándum, en esencia negativa, preguntas abiertas existen también, formuladas con mucha mayor claridad todavía, por parte católica. El problema, ciertamente, no se refiere hoy en primer lugar a la sacramentalidad del ministerio y al carácter sacramental, sino sobre todo a la sucesión apostólica. Tampoco en esta cuestión faltan puntos de vista que puedan ayudarnos a avanzar. Hoy sabemos, gracias en especial a los trabajos de Schlink [492] , que la sucesión apostólica constituye una realidad mucho más abarcadora y compleja que la mera cadena ininterrumpida de la imposición de manos con motivo de la transmisión del episcopado. Está en primer lugar la complejidad e imprecisión del concepto neotestamentario de «apóstol», que no se remonta al Jesús histórico, sino que se basa en la condición de testigo ocular de la resurrección de Jesucristo y en el envío por el Resucitado, pero que también se aplicó a un círculo más amplio de enviados por la Iglesia. Más importante es que la sucesión de los apóstoles en la fe es asunto de toda la Iglesia y no se limita a los ministerios eclesiales. Las estructuras ministeriales mismas son muy diversas en el Nuevo

Testamento. La superioridad jerárquica del ministerio episcopal sobre el presbiteral aparece solo en la época posneotestamentaria, un hecho al que los textos tanto del concilio de Trento [493] como del Vaticano II [494] intentan hacer justicia. Por último, la transmisión oficial de funciones apostólicas conoce asimismo múltiples formas en el Nuevo Testamento. También en la posterior historia de la Iglesia existen casos oficialmente autorizados y reconocidos de ordenación de sacerdotes por sacerdotes [495] . Así, de hecho hay que preguntar si la cadena de la imposición episcopal de manos constituye la condición exclusiva para el reconocimiento de una sucesión apostólica (cf. 10).

Sobre la base de estas reflexiones y otras análogas los diálogos en Estados Unidos llegaron ya a un consenso prácticamente pleno, mientras que la «Relación de Malta» hace formulaciones deliberadamente más cautelosas y se limita a exhortar a las autoridades eclesiásticas a examinar seriamente la cuestión del reconocimiento del ministerio luterano (cf. n. 63). El Groupe des Dombes habla con mayor claridad aún de un consenso nada más que parcial y descubre dificultades persistentes sobre todo en la doctrina de la sucesión apostólica en el episcopado, que «según la doctrina católica es indispensable para el carácter íntegro de signo del ministerio» (p. 39). El memorándum de los institutos de ecumenismo, en cambio, llega de nuevo a un acuerdo completo. Es cierto que el memorándum ve la ordenación mediante imposición de manos (¡no necesariamente imposición de manos episcopal!) como el caso normal. «Debe ser tomada en serio como una ayuda para el mantenimiento de la tradición apostólica y como signo de unidad y continuidad» (10). Pero, siguiendo a Schlink, se consideran posibles tres modalidades de investidura en el ministerio: 1) envío por personas ya ordenadas con el reconocimiento o la participación de las comunidades; 2) envío por las comunidades con el reconocimiento o la participación de ministros eclesiales; y 3) reconocimiento por los ministros eclesiales y otros miembros de la comunidad de un ministerio surgido en la libertad del Espíritu y ejercido en la práctica (cf. 22; véase también 7 y 14).

La pregunta crucial que hay que plantearle al memorándum es si con estas tres formas de sucesión apostólica se resuelve realmente la cuestión que es objeto de controversia. Esta pregunta no es fácil de responder, puesto que las afirmaciones magisteriales sobre la sucesión apostólica en forma de cadena de imposiciones episcopales de manos no son tan inequívocas como suele suponerse. Ya el hecho de que

hasta 1947, en el pontificado de Pío XII, no se declarara de forma definitiva que la imposición de manos tenía que considerarse *en adelante* el signo sacramental de la ordenación [496] , mientras que en 1439 el concilio de Florencia singularizó como tal la entrega de los objetos litúrgicos [497] , debe dar que pensar. Es evidente que la Iglesia reclama para sí un margen muy amplio en la determinación del signo sacramental de una ordenación válida. Así pues, ¿no podría la Iglesia católica reconocer como válida, al menos de aquí en adelante, la forma de la ordenación protestante? Pero también el concepto de «ordenación válida» resulta bastante confuso. ¿Se trata de una categoría canónica o de una categoría estrictamente teológica [498] ? De ahí que el rechazo de los ministerios de las Iglesias protestantes no sea en realidad tanto una doctrina católica vinculante cuanto una praxis dominante, que sin embargo posee, a su vez, un estatuto teológico. En consecuencia, en la confrontación con el memorándum no cabe decretar dogmáticamente sin más; es obligado utilizar argumentos teológicos. Y hay que darle la razón a Karl Rahner cuando señala que no puede afirmarse sencillamente que el memorándum contradice la doctrina católica, sino que es necesario demostrarlo con rigor. Hasta ahora, esto no ha ocurrido.

A continuación se plantearán dos preguntas que, a mi juicio, quedan aún abiertas en el memorándum. La primera es de tipo metodológico. El memorándum parte tanto de la normatividad del estado de cosas bíblico como de las necesidades y exigencias de la actual situación eclesial y social y sus problemas específicos, entre ellos los fenómenos de crisis del ministerio eclesial. El continuo mediador de la tradición solo se expresa en realidad en la contribución de los dos institutos muniqueses sobre «Ordenación y sacramentalidad». Sin duda, semejante salto mortal por encima de casi dos milenios plantea considerables dificultades ya solo metodológica y hermenéuticamente. Desde el punto de vista de la teología católica se intensifican tales dificultades. Pues, por mucho que con el Vaticano II haya que caracterizar a la Escritura como alma de la teología [499] , esa alma solo puede percibirse en y a través de su autointerpretación y autorrealización en el cuerpo de la tradición eclesial. Pero si se toma en serio la unidad de Escritura y tradición [500] , la doctrina de la sucesión en el ministerio episcopal –que se desarrolla en la época inmediatamente posneotestamentaria partiendo de planteamientos claramente tardoneotestamentarios– no puede considerarse con tanta facilidad como una posibilidad entre otras. Si se quiere que el principio de tradición mantenga alguna relevancia, debe

desempeñar un papel no solo en la cuestión del canon de la Escritura, sino también en la de la sucesión apostólica en el episcopado. No es casualidad que en la Iglesia antigua el canon de la Escritura y la sucesión apostólica en el episcopado se configuraran al mismo tiempo y en interconexión material.

Así pues, desde la perspectiva de la teología católica pueden juzgarse posibles varias formas de sucesión apostólica. Pero hay que decir asimismo que para la plenitud y validez íntegra de estas formas, incluso de la sucesión presbiteral, es necesaria la comunión con el ministerio episcopal encuadrado en la sucesión apostólica. En ausencia de tal comunión de reconocimiento recíproco, esas otras formas constituyen solamente modos deficientes de la sucesión apostólica. El reconocimiento mutuo de los ministerios debería, por eso, incluir el reconocimiento del significado constitutivo de la comunión con el episcopado. Mientras no ocurra así, *por ninguna de las dos partes* se dará un reconocimiento pleno de los ministerios de la otra Iglesia.

IV. El núcleo del problema

Con una segunda pregunta se considerarán a continuación los puntos de vista específicamente teológicos y se planteará la cuestión del sentido intrínseco de la doctrina de la sucesión apostólica en el episcopado [501] . Formulada de manera tradicional, esta pregunta reza: ¿es la sucesión apostólica en forma de sucesión episcopal una realidad de derecho divino (*ius divinum*) o solo de derecho humano (*ius humanum*)? Esta no es una cuestión histórica, sino una cuestión estrictamente teológica. En lo que atañe a los hechos históricos, los teólogos católicos y protestantes pueden estar totalmente de acuerdo: el Jesús terreno no instituyó ningún ministerio; en la época apostólica existía una gran diversidad de estructuras comunitarias y ministeriales; la diferencia entre el ministerio episcopal y el presbiteral no se constituyó hasta la época inmediatamente posneotestamentaria. El Evangelio, sin embargo, no es una realidad meramente histórica, sino la palabra de Jesucristo vivamente anunciada, creída y vivida en la Iglesia. Así, la pregunta es si el desarrollo de la Iglesia antigua no resultaba necesario desde la esencia del Evangelio. La controversia debe girar alrededor de esta pregunta objetiva por los criterios del recto anuncio del Evangelio, no sobre cuestiones históricas específicas. Esto,

por desgracia, se pone insuficientemente de manifiesto en la argumentación teológica del memorándum.

Como es sabido, la *Confesión de Augsburgo* establece dos criterios: para la verdadera unidad de la Iglesia es suficiente (*satis est*) con el acuerdo en la enseñanza del Evangelio y en la administración de los sacramentos (cf. art. VII). Este *satis est* marca la diferencia entre católicos y protestantes, pues en él se contiene la protesta contra un tercer criterio, afirmado por la Iglesia católica: la comunión con el ministerio apostólico. Tampoco según la comprensión católica está esa comunión, por supuesto, en el mismo plano que la predicación y los sacramentos, pero sí que es una condición necesaria para las dos primeras [502] . Esta diferencia no es una cuestión marginal. Se remonta en último término a una comprensión diferente de lo que según la convicción luterana es el centro del Evangelio: la justificación del pecador por la sola fe. La pregunta es, pues, si la doctrina católica, con sus tres condiciones, no viola la incondicionalidad de la salvación «por la sola fe». ¿Convierte con ello un ordenamiento humano resultado de la historia en condición de la salvación? ¿O se trata de un ordenamiento fundado en la esencia misma del Evangelio y, en este sentido, establecido por Dios (*ius divinum*) [503] ? La pregunta que se plantea es, por consiguiente, si estamos de acuerdo en la doctrina de la justificación como una doctrina concreta, pero no en sus consecuencias e implicaciones.

Según la visión católica, que aquí se basa en 2 Cor 5,18-20, con la palabra de la reconciliación viene dado el ministerio de la reconciliación. O, si lo formulamos siguiendo el texto de Rom 10,14-16: el testimonio de la fe supone la existencia de testigos de la fe. Esta unidad de testimonio y testigo es una estructura fundamental, que en último término se fundamenta cristológicamente en la inseparabilidad de la persona y la causa (obra) de Jesucristo. Así, el testimonio de la fe se halla vinculado en un sentido positivo y constitutivo, pero no exclusivo, a los testigos enviados y autorizados de la fe, al igual que, a la inversa, los testigos de la fe están vinculados a la palabra del Evangelio, que está de modo incomparable por encima de la Iglesia [504] .

De ahí se sigue para la comprensión de la sucesión apostólica que lo esencial es la sucesión en el testimonio apostólico de la fe. Se trata, en terminología escolástica, de la *successio formalis*, o sea, del alma y el principio vital de la sucesión apostólica [505] . Esta es, por eso, más que la cadena ininterrumpida de las imposiciones de mano. En efecto, un obispo que se sitúa fuera de la fe apostólica y deviene hereje pierde incluso *eo*

ipso su ministerio. El problema de la sucesión es, por tanto, primordialmente un problema de la tradición. Pero este testimonio de la tradición apostólica está ligado a testigos enviados. «La sucesión es la forma de la tradición; y la tradición, el contenido de la sucesión» [506] . Ambas no pueden, por principio, separarse, pues en el hecho de que una comunidad no puede darse a sí misma su ministerio ni lo puede extraer de sí por cuenta propia, sino que más bien debe serle enviado, se hace patente a modo de signo que la comunidad no puede decirse a sí misma la palabra del Evangelio, que la fe procede más bien de la escucha (cf. Rom 10,17). Así, la indisponibilidad de la forma testimonial representa solo a modo de signo la indisponibilidad (*extra nos*) de la palabra de Dios y de la salvación. La precedencia del ministerio apostólico en la Iglesia es signo de la precedencia del Evangelio de la salvación divina en Jesucristo.

V. Conclusión

Como resultado de las reflexiones anteriores cabe afirmar: en la cuestión del ministerio eclesial hay que consignar a partir del concilio Vaticano II un avance muy considerable, que no debería percibirse desde la conmoción, sino como motivo de alegría, y por el que deberíamos sentirnos agradecidos. Tanto en la relación fundamental entre el sacerdocio común de todos los bautizados y la misión especial del ministerio eclesial como en lo que respecta a sus funciones esenciales es posible el consenso. Las controversias sobre la sacramentalidad de la ordenación y sobre el *character indelebilis* pueden considerarse superadas en principio, aunque todavía no lo estén en la praxis eclesial ni en la conciencia eclesial media. También en la cuestión de la sucesión apostólica es posible un consenso parcial de largo alcance. Por consiguiente, no cabe hablar de una ausencia total de todo tipo de ministerio teológicamente clasificable en las Iglesias protestantes.

Este grato progreso no debe hacer, sin embargo, que pasemos por alto que en la cuestión de la sucesión apostólica en el ministerio episcopal siguen existiendo preguntas abiertas. Según la concepción católica, la continuidad en el ministerio episcopal es un signo y medio esencial para la identidad de la fe apostólica. Un signo *esencial*, es decir, solo un signo, no la cosa misma, y solo *un* signo, no el único signo y criterio, o sea, no una garantía *ipso facto* segura. Un signo esencial; pero eso significa también: un signo indispensable para la forma plena de la sucesión apostólica y de la Iglesia. Un

reconocimiento mutuo de los ministerios debería incluir también esta concepción católica del ministerio. Si ese fuera el caso, entonces se daría de hecho la comunión (*communio*) eclesial y ya nada impediría celebrar conjuntamente la eucaristía.

El memorándum supone un avance muy considerable en el camino hacia esta meta, lo que muestra que, al menos desde el punto de vista teológico, no cabe hablar de crisis ni estancamiento del diálogo ecuménico. En los problemas teológicos aún abiertos vuelve a ponerse a debate, sin embargo, la esencia del Evangelio y de la Iglesia. El problema de la sucesión apostólica solamente es resoluble de un modo que nos ayude a avanzar si se plantea con esta radicalidad. El memorándum legitima la esperanza de que tal solución será posible algún día. Hasta que eso ocurra, es necesario seguir trabajando con objetividad y paciencia, pero también con energía.

Ir al índice

13. Progreso ecuménico en la comprensión del ministerio

Es de esperar que entretanto la primera agitación por las veintitrés tesis sobre *Reforma y reconocimiento de los ministerios eclesiales* se haya atenuado ya. Así podremos dedicarnos tranquila y objetivamente a una evaluación a fondo. Pues un análisis objetivo y riguroso es seguramente lo mínimo que merece un libro en el que durante más de dos años han trabajado seis conocidos teólogos protestantes y católicos junto con las instituciones científicas que dirigen. En las últimas semanas este comportamiento leal no siempre ha sido, por desgracia, algo que pueda darse por sobrentendido.

La conclusión: «Nada teológicamente decisivo impide ya un reconocimiento mutuo de los ministerios», solo ha podido conmocionar a quien en los últimos años no haya seguido o no se haya tomado en serio los debates internacionales en torno a estas cuestiones. Pues esta misma tesis afloró ya en 1970 en el volumen de actas *Eucharist and Ministry*, editado por la comisión creada conjuntamente por la Iglesia protestante y la Iglesia católica en Estados Unidos. La Comisión Internacional Mixta de la Federación Luterana Mundial y el romano Secretariado para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, en su informe conclusivo, la llamada «Relación de Malta», llegó a resultados análogos, aunque extrajo conclusiones con deliberada y considerablemente mayor cautela, limitándose a exhortar a las autoridades eclesiásticas a que examinen con seriedad el problema del reconocimiento de los ministerios. En esta misma línea, el llamado Groupe des Dombes, activo en Francia desde hace años, en un informe de reciente publicación, habla meramente de un consenso parcial. Tal valoración se vio confirmada, por último, por el informe de estudio de la Comisión de Fe y Constitución del Consejo Mundial de Iglesias, elaborado en 1971 en Lovaina con decisiva

participación de teólogos católicos. También aquí se perfila un muy considerable acercamiento de los puntos de vista sobre una amplísima base ecuménica e internacional. Por desgracia, a estos desarrollos del diálogo internacional sobre el ministerio se les ha prestado en Alemania insuficiente atención. En parte se ha intentado incluso –como si entretanto nada hubiera ocurrido– combatirlos con las ya romas armas de la teología de controversia. Alemania, que en su día fue vanguardia del movimiento ecuménico, se ha convertido ahora en una provincia por lo que respecta al ecumenismo. Así, es al menos un mérito del memorándum de los institutos universitarios alemanes de ecumenismo haber vuelto a enlazar con el diálogo internacional. Ciertamente, en la rotundidad con la que se afirma que ya nada decisivo impide el reconocimiento recíproco de los ministerios el memorándum va a un tiempo bastante más allá que los documentos precedentes. Habrá que examinar con cuidado qué razones hay para tal aseveración. Pero en ello es necesario dejar que Karl Rahner nos recuerde que quien reproche al memorándum que contraría la doctrina vinculante de la Iglesia católica está obligado a demostrarlo con exactitud.

Aquí no podemos sino plantear con toda brevedad y, por tanto, de manera necesariamente simplificada dos preguntas, para responderlas con idéntica concisión.

1. En el debate actual, ¿dónde se perfila el consenso?

2. ¿Dónde siguen abiertas según el memorándum preguntas esenciales?

No cabe aquí presentar el detallado análisis de la situación ni las propuestas de reforma prácticas que realiza el memorándum.

En el debate en torno al memorándum que se ha desarrollado hasta ahora, o bien no se percibe, o bien se da por ya evidente el progreso más importante en la cuestión del ministerio: el consenso radica en el punto de partida, en la relación entre el sacerdocio común de todos los bautizados y la misión especial del ministerio eclesial. Se afirma que el ministerio, en la realización de su misión, se encuentra frente a la comunidad; su autoridad no puede derivarse, pues, de la comunidad. Pero, por otra parte, el ministro, como cualquier otro cristiano, depende sin cesar de la escucha de la palabra de Dios y de la gracia divina. En este sentido, el ministro está en la comunidad. Además, existe consenso en la descripción de las funciones esenciales del ministerio: el anuncio del Evangelio, la administración de los sacramentos, el gobierno de las comunidades. Quien conozca los puntos de partida propios de la teología de controversia de ambas

confesiones y piense además en la confusión que cabalmente en estas cuestiones domina en la actualidad en la Iglesia católica no podrá asumir sin más como algo obvio el consenso fundamental que aparece en el memorándum. A este respecto, algo se ha puesto en movimiento por ambas partes, lo que debería suscitar esperanza en lograr avances adicionales.

Algo más complejo es un segundo punto en el que el memorándum, en consonancia con otros documentos del diálogo ecuménico internacional, constata un consenso. El memorándum plantea la tesis de que el problema de la sacramentalidad de la ordenación y su carácter indeleble es hoy ya solo una cuestión de semántica teológica. Hubert Jedin ha aducido en contra de ello que los dogmas son afirmaciones con un contenido determinado. Esto es sin duda cierto, pero también lo es que una y la misma idea puede expresarse de forma diferente dependiendo de la tradición. Pero ahora se sabe ya desde hace tiempo que la teología protestante se sirve de un concepto de sacramento considerablemente más angosto que el de la teología católica. Se sabe además que el concepto católico de sacramento no adquirió su forma actual hasta el siglo XII. Ni Melanchthon ni Calvino tuvieron reparos en caracterizar la ordenación como sacramento, siempre que se presupusiera este concepto amplio de sacramento. Y en la actualidad somos más conscientes que en aquel entonces de la historicidad del lenguaje. Esta visión no tiene por qué llevar al vaciamiento y disolución de la fe y su obligatoriedad; basta con que en la diversidad de la posible terminología teológica se afirme el «asunto» único.

El «asunto» de la ordenación (la palabra «ordenación» es también por parte católica el *terminus technicus* oficial para lo que en alemán suele decirse *Priesterweihe*) consiste en que, mediante la imposición de manos y la oración, se suplica eficazmente para el ordenando el don del Espíritu de cara al desempeño de su misión. Esta misión reclama al ordenado en la totalidad de su persona. Lo impregna y determina de manera perdurable en aquello que es ante Dios y ante los demás. De ahí que no pueda repetirse la ordenación. Allí donde esto se afirma, allí se salvaguarda el «asunto» esencial de lo que en la tradición católica se denomina sacramento del orden sacerdotal y carácter sacramental del sacerdocio. El hecho de que en la actualidad destacados teólogos protestantes muestren su acuerdo con este «asunto» constituye de nuevo un avance muy notable en el acercamiento ecuménico, y no podemos estar suficientemente agradecidos por ello.

Sin embargo, llegados a este punto hay que echar algo de agua en el vino de la alegría ecuménica. Aquí solo se trata por el momento de un consenso entre los teólogos participantes en el diálogo, que de ese modo han mostrado que es básicamente posible un consenso a partir de los presupuestos de ambas partes. Que este consenso realmente se dé también siempre y en todas partes en la conciencia media y la praxis de las Iglesias es una pregunta distinta, a la que es difícil responder porque por parte protestante no existen enunciados doctrinales vinculantes sobre el ministerio eclesial análogos a los que existen por parte católica. Sea como fuere, los diálogos entre teólogos han mostrado a las Iglesias un posible camino hacia un futuro común. Ver este camino justifica el tener esperanza; recorrerlo exige, sin embargo, paciencia. Pero no querer verlo ni recorrerlo sería un pecado contra el Espíritu Santo, que hoy empuja a las Iglesias separadas seguramente con más fuerza que nunca hacia la unidad.

Lo más complejo es un tercer conjunto de interrogantes: el problema de la sucesión apostólica. Aquí me parece que aún después del memorándum siguen estando abiertas algunas cuestiones esenciales. Esto no significa que en estas cuestiones no haya que consignar también progresos importantes. A tales avances han contribuido sobre todo las recientes ideas exegéticas e históricas. Así, en la actualidad se está de acuerdo en que la sucesión apostólica es un fenómeno mucho más abarcador que la mera cadena ininterrumpida en el ministerio episcopal. Lo esencial –en terminología escolástica: la *successio formalis*– es la sucesión en la fe apostólica, que compromete no solo al ministerio, sino a la Iglesia en su conjunto. También existe consenso en que en la Iglesia tiene que haber de manera perdurable testigos de esta fe con el encargo específico de atestiguar vinculantemente en la sucesión de los apóstoles el testimonio originario de estos, que es y debe seguir siendo normativo. La necesidad de un ministerio apostólico perdurable (a diferencia del irrepetible oficio de apóstol) ya no es hoy, vistas las cosas en conjunto, un punto controvertido. La pregunta es solo si este ministerio apostólico está vinculado con el oficio episcopal. Pero también aquí existe de entrada, desde el punto de vista meramente histórico, acuerdo en que en la época neotestamentaria existieron diversas estructuras comunitarias y ministeriales y en que la distinción entre obispos y presbíteros tan solo se puede documentar inequívocamente en la época posneotestamentaria. La pregunta es, pues, cómo han de valorarse desde el punto de vista dogmático estos hechos históricamente incontrovertibles.

El memorándum extrae dos conclusiones de los datos históricos. Por una parte, valora la sucesión de las imposiciones de manos (no necesariamente realizadas, sin embargo, por obispos) como una ayuda para la conservación de la tradición apostólica y exhorta a tomarla en serio como signo de la unidad y la continuidad. Pero, por otra parte, el memorándum considera posibles también otros modos de sucesión apostólica. La primera conclusión suscitará presumiblemente algo de resistencia por parte protestante. La segunda conclusión, en cambio, plantea ciertas dificultades a la teología católica. También aquí hay que prevenir, sin embargo, frente a juicios precipitados. A despecho de ello, todavía es necesario clarificar algunos puntos tanto histórica como sistemáticamente. Ello significa que en este asunto la argumentación del memorándum no puede resultar plenamente satisfactoria desde la perspectiva dogmática. Aquí nos limitaremos a mencionar un punto de vista, ciertamente esencial, que desempeñó un papel importante asimismo en el posicionamiento de la Comisión para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Alemana. Entre los principios fundamentales de la teología católica se cuenta que la Escritura, en cuanto plasmación del testimonio apostólico originario, es la norma suprema; no obstante, la Escritura debe ser leída e interpretada en el contexto de la tradición eclesial de fe. En efecto, el surgimiento y la recopilación de la Escritura es ya una obra de la tradición. La fijación del canon de la Escritura y la configuración de la sucesión apostólica en el ministerio episcopal guardan entre sí, ya solo desde el punto de vista meramente histórico, una íntima relación. Si el principio de tradición tiene validez en algún lugar, es aquí. No se afirme con demasiada premura que todo ello no es más que mero desarrollo histórico, como si las diversas estructuras comunitarias y ministeriales del Nuevo Testamento no se hubieran desarrollado también históricamente. Por lo demás, según la propia Escritura, el Evangelio nunca es una realidad histórica a secas, sino la palabra de Dios vivamente anunciada, creída y vivida en la Iglesia. De ahí que la sola reconstrucción histórica nunca pueda ser criterio de la ortodoxia y la ortopraxis de la Iglesia, por muy importante que sea la investigación histórica para un conocimiento más profundo del originario testimonio apostólico.

Así pues, si la praxis y la doctrina de la sucesión apostólica en el ministerio episcopal se configuraron en la época inmediatamente posneotestamentaria a partir de rudimentos tardoneotestamentarios y desde entonces han sido normativas para la Iglesia tanto de Oriente como de Occidente, entonces, conforme a las reglas de la teología católica, habrá que afirmar que la sucesión apostólica en el ministerio episcopal es esencial para la forma

plena de la apostolicidad de la Iglesia. La continuidad en el ministerio episcopal no es el único signo de la identidad en la fe apostólica, pero sí el esencial. Con ello no tiene por qué negarse lo que el memorándum muestra a partir de la Escritura, a saber, que pueden existir otras formas de sucesión apostólica en el ministerio. Pero estas constituyen formas deficientes de la sucesión apostólica mientras no estén en comunión con el ministerio episcopal. Por eso, solamente se dará un pleno reconocimiento mutuo de los ministerios si este incluye el reconocimiento de la función constitutiva de la comunión con el ministerio episcopal. Este es también el lugar en el que –como con razón señala Karl Rahner– puede introducirse, en una fase posterior del diálogo, la cuestión del ministerio petrino. La sucesión apostólica de cada obispo individual debe verse, en efecto, en el marco de la sucesión del entero colegio episcopal, que posee su centro de unidad en el obispo de Roma.

En consecuencia, a modo de recapitulación cabe hablar de un grato avance en la comprensión conjunta del ministerio. El memorándum de los institutos universitarios alemanes de ecumenismo tiene el mérito de haber hecho consciente a una opinión pública eclesial más amplia del consenso parcial de muy largo alcance ya alcanzado, impulsándolo a la vez enérgicamente. Hace cinco o diez años nadie habría considerado posible este avance. Tal constatación suscita en nosotros la esperanza de que las cuestiones aún abiertas también se podrán solucionar. Aunque hoy todavía no es posible estar de acuerdo con la tesis conclusiva del memorándum de que ya nada decisivo impide el reconocimiento recíproco de los ministerios, si este se entiende como un reconocimiento pleno, lo cierto es que nos hemos acercado un buen trecho a esta meta. Ello debe animarnos a seguir trabajando teológicamente con energía y paciencia.

Ir al índice

14.
Servicio a la unidad y libertad de la Iglesia.

El debate actual
sobre el ministerio petrino en la Iglesia

El apasionado debate que sobre el ministerio petrino [507] se ha entablado en la teología católica desde el concilio Vaticano II se desarrolla en diferentes planos. La pasión se basa sobre todo en el choque y solapamiento de cuestiones de fe con intereses prácticos, políticos en el sentido más amplio de la palabra. En ello, tanto la miope apologética de lo existente como el ciego complejo antirromano pueden enturbiar por igual la mirada al asunto teológico. En lo que sigue nos ocuparemos exclusivamente del asunto de la fe. Solo desde la profundidad y el centro de la fe puede surgir verdadera renovación.

El debate teológico gira alrededor de dos motivos diferentes: por una parte, regreso a los orígenes en la Biblia y en los primeros siglos, que resultan imponentes a causa de su sencillez; y, por otra, reflexión sobre las exigencias del hombre moderno tras la superación de las estructuras autoritarias de dominio y la realización de un orden liberal. Ambos motivos no tienen por qué contradecirse. Sin embargo, importa mantener el primado de lo teológico sobre lo sociológico. En este sentido, el propósito de esta ponencia es regresar al Evangelio como fundamento y norma permanente de la libertad cristiana y entender el ministerio petrino como servicio a la unidad de la Iglesia en libertad cristiana. Quizá de este modo puedan hacerse perceptibles con claridad los contornos de una futura forma nueva del ministerio petrino, que marcará época.

De entre la plétora de cuestiones escojo conscientemente tres conjuntos de problemas: 1) la fundamentación teológica; 2) el servicio a la unidad; y 3) el servicio a la fe. O formulado en un lenguaje teológico de escuela: en el primer apartado se aborda la

institución divina del ministerio petrino; en el segundo, el primado de jurisdicción; y en el tercero, el problema hoy más discutido, la cuestión de la infalibilidad papal.

I. La fundamentación teológica

1. Cuando definió solemnemente el 18 de julio de 1870 el primado de jurisdicción en la Iglesia universal y la infalibilidad del papa, el concilio Vaticano I fundamentó ambas afirmaciones del único modo teológicamente posible: apelando a la institución divina del ministerio petrino por Jesucristo [508] . En la Iglesia de Jesucristo solo es legítimo aquello que puede remitirse a Jesucristo. Como fundamento y cabeza de su Iglesia, él es su medida permanente.

Esta fundamentación es vehementemente controvertida, no solo en la actualidad. Las Iglesias de Oriente nunca la han aceptado en esta forma. En Occidente encontró resistencias desde que a finales de la Edad Media se formularon teorías papistas en sentido estricto. Ya Marsilio de Padua negó expresamente la institución divina del papado. Lutero la invirtió por completo caracterizando al papa como Anticristo. Por último, la crítica histórica de la Biblia, procedente de la Ilustración, pareció acabar de una vez por todas con la tesis de la institución del papado por Jesucristo. El pasaje neotestamentario clásico sobre Pedro, la perícopa de Mt 16,17-19 sobre la roca y las llaves, pasó a ser considerado cada vez más palabra no tanto del Jesús terreno cuanto de la comunidad pospascual. Lo nuevo del debate actual no son en realidad los argumentos con los que se niega la fundamentación teológica del primado habitual hasta la fecha, sino tan solo el hecho de que estos argumentos se encuentran ahora también o de nuevo en teólogos católicos.

El cardenal Manning, uno de los más decididos precursores de la definición de los dogmas de 1870, opinaba que el dogma debía vencer a la historia [509] ; pero en la actualidad a muchos les parece que la historia ha vencido al dogma. Con ello, la verdadera crisis del papado es una crisis de legitimación. Por «legitimación» se entiende, siguiendo al sociólogo Max Weber, la justificación de un orden existente a partir de un contexto de sentido más amplio. Sin pretensión de legitimidad y sin fe en la legitimidad no puede existir, según Max Weber, ningún orden duradero [510] .

A la vista de semejante crisis de legitimación, que a la larga es peligrosa, debió de parecer un acontecimiento sensacional e inaugurador de una nueva época que en 1974 apareciera la declaración conjunta de un grupo de teólogos luteranos y católicos estadounidenses titulada *Papal Primacy and the Universal Church* [El primado papal y la Iglesia universal] [511] , evidenciando un consenso de amplio alcance en relación con la posibilidad de fundamentar desde la Biblia el ministerio petrino. La tradición petrina neotestamentaria es, en efecto, mucho más amplia que el *lógion* de Mt 16,17-19 considerado por sí solo, en el que se centró unilateralmente la atención. Al menos igual de importante es 1 Cor 15,3-5, una de los fragmentos de tradición más antiguos del Nuevo Testamento, en el que Pedro aparece como testigo primero y originario de la resurrección (cf. Lc 24,34) [512] . Pero la fundamentación bíblica que proponen los teólogos estadounidenses en modo alguno significa que las definiciones del concilio Vaticano I puedan considerarse avaladas por los datos históricos. Los teólogos estadounidenses afirman más bien que todos los biblistas e historiadores actuales tendrían por anacrónica la pregunta de si Jesús designó a Pedro como primer papa, puesto que esta pregunta resulta de un modelo posterior de papado y desde él es retroproyectada al Nuevo Testamento. «La pregunta de si Jesús designó a Pedro como primer papa se transformó en la investigación moderna en la pregunta de hasta qué punto el posterior uso de las imágenes de Pedro en relación con el papado coincide con la dirección en que se mueve el Nuevo Testamento» [513] .

Esta afirmación tiene gran importancia. Muestra una nueva reflexión básica sobre la estructura teológica de fundamentación. La historia no es ya la autoridad obvia capaz ora de fundamentar el dogma, ora de derrotarlo. Pero tampoco el dogma puede derrotar sin más a la historia, pasarla por alto, silenciarla. Dogma e historia deben más bien corresponderse entre sí. Con ello se reformula la relación entre el método histórico y el método dogmático.

2. Antes de examinar esta importante reorientación hermenéutica, queremos mostrar cómo tal replanteamiento metodológico se revela fecundo también de cara a la evaluación de los testimonios de los primeros siglos. Como es sabido, los obispos romanos solo más tarde empezaron a invocar –puntualmente ya en el siglo III, de forma constante a partir del IV– el dicho sobre la roca y las llaves de Mt 16,17-19 [514] . Este dicho sirve en el fondo a la legitimación *a posteriori* de un rol y una pretensión de gobierno desarrolladas

a resultas de muy diversos motivos y condiciones históricos. No se debe pensar solo en el hecho de que Roma era la capital del Imperio romano; al menos igual de importantes fueron la experiencia de la especial fidelidad de la comunidad de Roma durante las persecuciones, el hecho de que Roma fuera el lugar de martirio de dos apóstoles –Pedro y Pablo– y el motivo del desplazamiento de Jerusalén a Roma que ya se sugiere en los Hechos de los Apóstoles [515] .

Esta afirmación significa, a mi juicio, algo muy fundamental: al principio no hubo una teoría teológica de la autoridad y el seguimiento de Pedro que se remitiera a un dicho expreso de Jesús y de la que luego se dedujera el primado de la Iglesia de Roma. Al principio hubo experiencias históricas. Estas experiencias de la fe llevaron a una relectura de la Escritura [516] . Se descubrió que el encargo encomendado a Pedro de fortalecer a sus hermanos se había acreditado concretamente en la Iglesia de Roma y en adelante fue asumido como una tarea permanente. Formulado con otras palabras, esta vez de manera más fundamental: lo determinante para la fundamentación teológica del ministerio petrino no es la Escritura analizada desde una distante perspectiva histórico-crítica, sino la Escritura apropiada comprometidamente en el contexto tanto de la fe vivida por la Iglesia como del Espíritu en ella operante, la Escritura leída a la luz de la tradición, pero de una tradición entendida no como una suma de distintas verdades y preceptos, sino como aquello que la Iglesia es y hace desde su fe [517] . En ello, ortodoxia y ortopraxis están íntimamente entrelazadas.

Esta clase de fundamentación del ministerio petrino en la Iglesia antigua no fue solo una solución de emergencia excepcional, sino que estaba en consonancia con la concepción de revelación e inspiración de la Iglesia propia de la época. La revelación no se concebía a la sazón como una realidad cerrada de modo fixista, sino como algo que, si bien había acontecido de una vez para siempre, era creído de continuo presente en el Espíritu Santo [518] . La Iglesia se entendía a sí misma como una institución fundada por Cristo de una vez por todas y como un siempre nuevo acontecimiento carismático. De ahí que la Iglesia no deba manejar y entender el Evangelio dado definitivamente como una ley rígida, sino que ha de concebirlo como anuncio originario [*Ur-Kunde*, también documento] de la libertad para la que Jesucristo nos ha liberado en el Espíritu Santo [519] . Por eso, la cuestión de la institución divina de la Iglesia y sus ministerios no representa un problema meramente histórico, sino ante todo una cuestión teológica. *Ius*

divinum no es una categoría que pueda mostrarse solo desde el punto de vista histórico, sino una realidad de la fe, que interpreta espiritualmente la Escritura a la luz de la experiencia espiritual común.

Esta visión es capaz también de salir airosa frente a la agudizada conciencia metodológica contemporánea. El debate hermenéutico moderno desde Wilhelm Dilthey y Hans Georg Gadamer ha mostrado que la historia de la interpretación y de las repercusiones [*Auslegungs- und Wirkungsgeschichte*] de un texto forman parte de este, así como que la relación histórico-existencial con el asunto atestiguado en el texto –en concreto, la vida en y con la comunidad de la Iglesia– es un supuesto indispensable para una intelección adecuada [520] . Con ello, la investigación histórica de los orígenes del cristianismo deviene todo lo contrario de irrelevante. Nos pone ante los ojos el origen permanentemente normativo en toda su originalidad, frescura, autenticidad y sencillez, ayudándonos así al discernimiento de espíritus en el presente. Posee innegablemente una función crítica, en modo alguno solo una función afirmativo-apologética; pero esa función que le es ínsita en el seno de la teología solo la puede ejercer en un horizonte teológico de reflexión englobante. No puede ser norma de la fe como realidad aislada, sino tan solo en el contexto de la Iglesia, el mismo en el que originariamente surgió.

3. Estas reflexiones hermenéuticas no son relevantes solo para el tema de la fundamentación a partir de la Escritura y la tradición, sino que tienen también una importancia capital para la interpretación del concilio Vaticano I. Ya Roger Aubert, en su reputada obra sobre el pontificado de Pío IX, iluminó de forma relativamente crítica lo acaecido en este concilio [521] . Hace poco, August Hasler, en su tesis doctoral, tan rica en contenidos como controvertida, ha sometido los acontecimientos del concilio, en especial el papel de Pío IX, a una más rigurosa consideración desde el punto de vista de la crítica de las ideologías, negando con énfasis la libertad del concilio [522] . No es este el lugar para examinar los detalles históricos. La pregunta es más bien: ¿qué repercusión teológica tienen tales constataciones históricas? El propio August Hasler, al comienzo de su investigación, llama la atención sobre el punto de vista teológico decisivo: por mucho que acentúe la colegialidad episcopal, el Vaticano II refrenda el Vaticano I sin discusión. El concilio Vaticano I ha sido recibido en la Iglesia católica [523] . Así y todo, esta recepción comporta al mismo tiempo una interpretación. Victor Conzemius [524] y Klaus Schatz [525] han demostrado que la interpretación del concilio Vaticano I reconocida de

forma casi universal en la teología contemporánea no es, paradójicamente, la de la mayoría conciliar a la sazón triunfante, sino la de la minoría reprimida y derrotada en el concilio. Los obispos minoritarios, al asentir *a posteriori* –algunos, solo tras un duro combate interior– a los textos conciliares, confiaban en que se produciría una historia de la interpretación semejante. El tiempo les ha dado la razón. En la actualidad, la Iglesia, siguiendo al concilio Vaticano II, se afana por interpretar espiritualmente los textos del Vaticano I, que tienen un tono demasiado jurídico-autoritativo.

De todo ello se sigue, pues, que debemos interpretar el Vaticano I como un texto abierto tanto hacia atrás –o sea, a la Escritura y a la tradición de la Iglesia antigua– como hacia delante. Con ello, la teología se enfrenta a la tarea de una continua relectura de los enunciados magisteriales a la luz de la Escritura y la tradición, pero también a la luz de nuevos conocimientos y experiencias en la vida de la Iglesia. Únicamente así cabe hacer justicia al hecho de que el ministerio petrino se ha realizado de modos muy diferentes en su bimilenaria historia. Es obvio que esta evolución no ha concluido con el Vaticano II. En nuestras experiencias, problemas y crisis actuales, especialmente en las nuevas experiencias ecuménicas, está fraguándose en un laborioso proceso histórico una nueva forma del ministerio petrino, llamada a hacer historia. De las reflexiones sobre la estructura teológica de fundamentación del ministerio petrino y de la Iglesia en general se deriva ya una primera consecuencia material: al ministerio petrino le ha sido dada su autoridad de una vez para siempre. Ni el papa ni la Iglesia pueden manipularla en su estructura fundamental a discreción o según las necesidades de cada momento. Sin embargo, el ministerio petrino, al igual que todos los demás ministerios en la Iglesia, también tiene que legitimarse espiritualmente sin pausa mediante el ejercicio espiritual del servicio que le compete. En la Iglesia, la nuda autoridad solo puede y debe ser el caso límite extremo; en el caso normal, ministerio y carisma forman una unidad. De ahí que no sea suficiente una fundamentación meramente formal del ministerio petrino y sus «prerrogativas». Como todo ministerio eclesial, también el ministerio petrino fundado en el Evangelio debe mostrarse digno de credibilidad mediante un uso de tales «prerrogativas» acorde con el Evangelio. Debe irradiar una fuerza carismáticamente inspiradora, integradora y motivadora. El ministerio petrino tiene que acreditarse en la práctica como un servicio espiritual a la unidad y a la libertad que nacen de la fe.

II. El servicio a la unidad

1. El concilio Vaticano I, en su definición del primado, partió de la necesidad de un principio y fundamento visible de la unidad de la Iglesia. Para el Vaticano I, el verdadero principio y fundamento de la unidad es, por supuesto, Jesucristo. El papa es tan solo, por así decir, su representación sígnico-sacramental. En este servicio a la unidad, que debe entenderse en un sentido sígnico-sacramental, el papa no tiene solo, según las afirmaciones del concilio, el oficio de supervisión y gobierno, sino la plena y suprema potestad de jurisdicción tanto sobre la Iglesia entera como sobre todas las Iglesias particulares [526] . El concilio Vaticano II asumió esta definición, «equilibrándola» al mismo tiempo mediante la doctrina de la colegialidad de los obispos [527] . En el Nuevo Testamento, en efecto, Pedro no puede ser separado de los demás apóstoles. En el Nuevo Testamento no está solo la autoridad de Pedro, sino también la autoridad de Pablo, la de Santiago y la de Juan, que ciertamente tienen un carácter algo distinto. Si la unidad de la Iglesia se fundara en un único «principio», tendría que ser totalitaria. En cambio, si la unidad se basa en «principios» relativamente distintos y en su «interacción», la Iglesia es un sistema abierto. A pesar del intento del último concilio de integrar al papa en la Iglesia, en el Vaticano II se habla del papa más y con mayor frecuencia que en el Vaticano I. La *Nota praevia* que se añadió a la constitución sobre la Iglesia por indicación de una «autoridad superior» expresó la autoridad papal con una nitidez que, al menos por lo que respecta a la formulación, va bastante más allá del Vaticano I. En ella se afirma: «El Sumo Pontífice, como pastor supremo de la Iglesia, puede ejercer libremente (*ad placitum*) su potestad en todo tiempo, como lo exige su propio ministerio» [528] . Estas indicaciones hacen patente que el último concilio, pese a todos los avances, plantea numerosas preguntas irresueltas en lo que atañe a la relación entre el primado y el episcopado, entre la Iglesia universal y la Iglesia local. Muchos conflictos posconciliares están latentes ya en las múltiples formulaciones de compromiso de los textos conciliares mismos [529] . El Vaticano II no es solo final, sino también comienzo de un debate sobre la esencia, el lugar y la forma del ministerio petrino en la Iglesia. El verdadero debate tras el concilio no giró primordialmente en torno a la cuestión de una distribución más adecuada de la jurisdicción entre el papa y los obispos. No, el debate posconciliar preguntó de forma mucho más fundamental que el concilio por el

sentido teológico y la justificación teológica de la jurisdicción en general. Cuestionó el primado de jurisdicción no solo en su ejercicio concreto, sino en su raíz más profunda.

2. En el primado de jurisdicción del papa se anudan diversos problemas.

El término «jurisdicción» procede originariamente del derecho romano. En el derecho canónico, en vez de debilitarse, se amplió. La mera potestad judicial devino una potestad suprema, que incluye legislación, jurisprudencia y administración [530] . Semejante concepto, esta es la pregunta que se planteó, ¿puede ser adecuado para expresar la fundamental estructura fraternal de la Iglesia y el carácter servicial inherente, según el concilio Vaticano II, a todos los ministerios eclesiales? Un primado de jurisdicción, tal como lo definió el Vaticano I, ¿no atenta de antemano contra la libertad cristiana?

A ello se añade un segundo punto: el plus de jurisdicción del papa no se basa en un plus de ordenación sacramental. Considerado desde una óptica sacramental, el papa es obispo en la misma medida que cualquier otro obispo. El primado de jurisdicción del papa supone, por consiguiente, la distinción entre realidad jurídica y realidad existencial sacramental, una distinción que solo fue trazada con esta claridad en la Iglesia latina del segundo milenio y que hoy sigue sin estar satisfactoriamente aclarada desde el punto de vista teológico [531] . Ello hace prácticamente imposible para las Iglesias ortodoxas, ya por principio, la comprensión de un primado de jurisdicción.

Por último, a lo largo de la historia se han asociado una y otra vez al concepto canónico de «jurisdicción» ideas de la monarquía como la más perfecta forma de Estado. En la antesala y el entorno del concilio Vaticano I se vinculó con ello, como han mostrado las investigaciones de Hermann Josef Pottmeyer [532] y Erika Weinzierl [533] , una filosofía de la autoridad y la obediencia marcadamente antimoderna y antidemocrática. Se quería contraponer al principio supuestamente nihilista de la autonomía moderna, que todo lo diluye, el principio católico de la autoridad y la obediencia. Cabalmente este último punto de vista hace comprensible por qué la generalizada crisis del ministerio y de la autoridad de las dos últimas décadas encontró su concreción y agudización en la crisis del ministerio petrino. De ahí que sea indispensable una nueva reflexión sobre el sentido teológico de la jurisdicción y, por ende, del primado de jurisdicción. Ello forma parte también de la asimilación de la problemática moderna, una de las tareas más importantes de la teología contemporánea.

Un primer paso en esta dirección es la propuesta de no hablar de un primado de jurisdicción, sino de un primado pastoral del papa [534] . Por «primado pastoral» se entiende un servicio pastoral del papa a la Iglesia entera. En esta propuesta se expresa sin duda algo muy importante e irrenunciablemente cierto que también está detrás del antiguo título papal *servus servorum Dei*, «siervo de los siervos de Dios». En último término, tras la expresión «primado pastoral» resplandece la imagen, vinculante para todo ministerio eclesial, del Buen Pastor, del Pastor y Obispo de todas las almas (cf. 1 Pe 5,3s), a cuyo servicio pastoral fue llamado Pedro de manera especial (cf. Jn 21,15-19). El primado en la Iglesia no puede ser sino un primado de servicio, una presidencia en el amor (Ignacio de Antioquía).

Así y todo, con la acentuación del carácter de servicio y del sentido pastoral del ministerio petrino no quedan aún aclaradas todas las cuestiones relativas al primado de jurisdicción. Permanece abierta sobre todo la pregunta por la relevancia del derecho y la institución en la Iglesia. Contra estas dos dimensiones sentimos en la actualidad de manera casi involuntaria rechazo y prevención. Pero ¿son el derecho y la institución tan solo límites de la libertad? ¿No constituyen también el espacio y presupuesto de la libertad concreta? Hegel estaba convencido de que la Revolución francesa fracasó cabalmente porque entendió la libertad de modo abstracto en vez de concreto. Según él, no se percató de que la libertad concreta solo es posible allí donde todos reconocen la libertad del otro. La libertad solo es concretamente posible sobre la base de un universal reconocimiento mutuo. De ahí que dependa de un orden de la libertad. Algunas críticas de teólogos a la dimensión institucional, alarmantemente ingenuas, no pueden invocar en su defensa la opinión mayoritaria de los sociólogos [535] .

Para la consideración teológica hay todavía otro punto de vista determinante. La libertad cristiana no es algo que se tiene sin más y puede ser reclamado [536] . Como personas que hemos sido esclavizadas por el poder del pecado, primero debemos ser liberadas para la libertad cristiana. Esta se nos promete autoritativamente mediante la palabra del Evangelio. El ministerio, tal como lo entiende el Nuevo Testamento, es servicio al evangelio de la libertad. Por eso, excluye incondicionalmente todo poder represor de la libertad, pero incluye por necesidad la potestad (*exousía*) espiritual al servicio de la libertad. Al ministerio petrino le es inherente de modo especial, según el Nuevo Testamento, la potestad de «atar y desatar» (Mt 16,19), lo que, a tenor del uso

lingüístico bíblico, comporta la potestad de adoptar decisiones magisteriales, así como la de excluir a fieles de la comunión eclesial y readmitirlos en ella [537] .

En consecuencia, el ministerio petrino es un signo no solo representativo, sino también sacramental-eficaz de la unidad de la Iglesia [538] . El primado de jurisdicción es un servicio empoderado a la unidad de la Iglesia en libertad evangélica. La tarea del ministerio petrino consiste, según esto, en propiciar el despliegue de la diversidad de dones, singularidades y posibilidades existentes en la Iglesia, integrándolos en un todo. Además de centro de la unidad y la comunicación, el papa debe ser espacio y refugio protector de la libertad.

La tarea integradora del ministerio petrino presupone la integración del papa en la Iglesia. Aquí reside, según Hans Urs von Balthasar, su tarea más importante [539] . La autoridad depende, en efecto, del reconocimiento por parte de aquellos sobre quienes debe ejercerse. No deroga la libre decisión de conciencia; antes bien, la presupone de manera necesaria y en el fondo no puede sino apelar autoritativamente a ella. Esta comprensión dialógica de la autoridad vale de modo especial en la Iglesia. El carisma del papa en modo alguno resulta concebible al margen del carisma espiritual de la entera comunidad eclesial. Esta solo puede reconocer desde la fe el carisma del papa si ella misma tiene el Espíritu. En este sentido hay que afirmar con el gran teólogo tubingués Johann Adam Möhler que el papa es el reflejo personificado de la unidad de la Iglesia [540] . Esto no significa –asimismo según Möhler– que el papa sea un mero comisionado de la Iglesia. En la potestad especial del papa frente a la Iglesia se representa más bien de modo sígnico que la Iglesia no obtiene su unidad y su espíritu de sí misma, ni de la libre asociación de los distintos miembros e Iglesias locales, sino de su institución por –y de la obra salvífica de– Jesucristo. El papa representa, pues, la unidad de la Iglesia en tanto en cuanto representa a Cristo, fundamento último de la unidad eclesial. Está por completo en la Iglesia. Al igual que cualquier otro miembro de esta, depende a diario del perdón y la gracia. Pero también está enfrente de la Iglesia, a fin de hacerle presente el fundamento y la meta de su unidad. Así pues, el papa está tanto en la Iglesia como frente a ella. En esta doble relación entre el ministerio y la comunidad eclesial, marcada por el «en» y el «frente a», constitutiva de la esencia de la Iglesia [541] , se funda en último término el *ius divinum* del ministerio petrino.

Tal tensión entre el «en» y el «frente a» no solo vale, ciertamente, para la relación entre el papa y la Iglesia. Es determinante para la Iglesia en cada uno de los planos de la unidad eclesial: en la comunidad concreta, en la diócesis y en el conjunto de la Iglesia. En la tensión entre el «en» y el «frente a» se funda, por eso, el *ius divinum* del episcopado. El obispo individual y el colegio episcopal como un todo no reciben su potestad del papa, sino directamente de Jesucristo. Los obispos son designados por el Espíritu Santo para apacentar el rebaño de Cristo (cf. Hch 20,28). No son vicarios ni delegados del papa, sino que, en comunión con él y con la totalidad del colegio episcopal, son sujetos de una responsabilidad pastoral relativamente autónoma [542] . Por tanto, la relación de primado y episcopado no tiene que ver solo con una redistribución meramente exterior y hasta cierto punto arbitraria de responsabilidades. La pluralidad y la subsidiariedad, así como la colegialidad y solidaridad entre los obispos, por una parte, y entre los obispos y el papa, por otra, derivan de la esencia de la Iglesia.

3. Con esta visión se trasciende la noción de la Iglesia como una pirámide jerárquicamente construida en favor de la comprensión veteroeclesial de la Iglesia como una unidad-*communio* de Iglesias. Esta idea veteroeclesial de *communio* ha sido puesta de relieve, después de Ludwig Hertling [543] , sobre todo por Yves Congar [544] , Joseph Ratzinger [545] , Jérôme Hamer [546] y, más recientemente, por Pier Cesare Bori [547] . Parte de que la Iglesia está allí dondequiera que se anuncia la palabra de Dios, se celebran los sacramentos de la fe y se presta el servicio de la fraternidad cristiana. La Iglesia una se realiza, en consecuencia, en múltiples Iglesias, que sin embargo solo son Iglesias en sentido pleno si atestiguan la *communio* que tienen en Jesucristo mediante la *communio* de unas con otras.

La reflexión retrospectiva sobre la eclesiología de *communio* del primer milenio no tenía necesidad de –ni podía– negar u obviar la evolución del segundo milenio, que llegó a su cima en el concilio Vaticano I. El desarrollo del segundo milenio a partir de la reforma gregoriana respondió, en efecto, al motivo de la *libertas ecclesiae*, la libertad e independencia de la Iglesia respecto de intereses nacionales. La independencia de Roma era y sigue siendo en la actualidad a menudo el último resto de independencia y libertad intraeclesial para muchas Iglesias locales que tienen que vivir en condiciones políticas difíciles. Así y todo, la independencia y libertad puede estar amenazada no solo por el poder estatal, sino también por las coerciones y plausibilidades sociales, mucho más

sublimes y, por ende, mucho más peligrosas. La liberación de la Iglesia respecto del autónomo sistema eclesial germano ha llevado en gran medida en la práctica, sin embargo, a un sistema eclesial romano y a una disolución de la estructura veteroeclesial de *communio* en favor de una unidad eclesial entendida de manera centralista. La tarea ante la que hoy nos encontramos es una síntesis de la evolución del primer milenio y la del segundo milenio como camino hacia el tercer milenio de la historia de la Iglesia. El ministerio petrino debe concebirse como servicio a la unidad y la libertad de la Iglesia.

Tal concepción tiene consecuencias de largo alcance para la muy debatida cuestión de la reforma del ministerio petrino. Pues si se analizan de forma algo más detenida las diversas propuestas de reforma, se constata que detrás de ellas se ocultan dos tendencias diferentes, a las que subyacen dos eclesiologías heterogéneas [548] .

La primera tendencia, más universalista, ve en el papa sobre todo el servicio a la unidad de la Iglesia universal. En consonancia con ello, le gustaría que fuera elegido por un cuerpo representativo de la Iglesia universal, al igual que desea que su ministerio se vincule de modo más eficaz con las Iglesias locales a través de un sistema de sínodos, consejos, consultaciones, etc. En esta visión universalista, la separación entre el ámbito jurídico y el sacramental en la Iglesia se refuerza aún más. Esto conlleva el peligro de que el papa sea considerado al final un superobispo o incluso una suerte de presidente eclesiástico y secretario general de las Iglesias católicas unidas, alejándose con ello de la vida eclesial concreta de una Iglesia local. Esto equivaldría a una completa separación de jurisdicción y realidad existencial sacramental y, por ende, a una secularización del ministerio petrino. A este peligro es al que quiere hacer frente la segunda tendencia, más comunional. Ve al papa sobre todo como obispo de Roma; o sea, en relación vital con una Iglesia local concreta y sus problemas pastorales. Como obispo de Roma, compete al papa, según esta opinión, el servicio a la unidad de la Iglesia universal. Como obispo de Roma tendría que salvaguardar asimismo la relativa autonomía de los otros obispos y sus Iglesias.

Esta segunda visión tendría como consecuencia una limitación en el ejercicio administrativo de la responsabilidad del papa sobre la Iglesia universal. Pero esto sería más bien una ventaja. De este modo podría reducirse la desmesurada e inhumana sobreexigencia a la que el papa personalmente se halla expuesto. Pero justo en virtud de ello podría manifestarse también con mayor claridad la función específicamente petrina

de su ministerio. Lo específico del ministerio petrino no reside en lo administrativo, sino en el servicio espiritual y sacramental-sígnico a la unidad. Por eso es una desgracia histórica que la función petrina del obispo de Roma se confundiera ya pronto con la función administrativa del obispo de Roma en su condición de patriarca de la Iglesia latina y con el intento de extender esos derechos patriarcales a los patriarcados de Oriente mediante un derecho canónico unitario, una liturgia unitaria y la provisión de las sedes episcopales desde una instancia central. Nada de ello viene dado por necesidad con el ministerio petrino. Si este se liberara en el futuro de todo ese lastre histórico, quedaría liberado a un tiempo para el servicio a la mayor unidad de la Iglesia.

Las perspectivas ecuménicas que resultan de aquí tanto para la reconciliación con las Iglesias de Oriente como para una unidad eclesial corporativa con algunas partes del cristianismo protestante no pueden ser, por desgracia, tratadas en este contexto. Queda también claro que el ministerio petrino, que sigue siendo el mayor escollo para la unidad (Pablo VI), no ha desplegado por entero sus potencialidades ecuménicas. En el futuro podría ser también una oportunidad para la unidad hoy aún no percibida. Hasta la fecha ninguna otra comunidad eclesial ha logrado desarrollar un modelo alternativo de unidad de la Iglesia universal.

Pero semejante visión es relevante asimismo para la Iglesia católica y para una comprensión más profunda de la esencia del ministerio petrino. Pues el hecho de que hoy se reclame con razón un mayor margen de libertad para las distintas Iglesias locales, con el fin de poder hacer justicia así a las dispares peculiaridades y necesidades nacionales o continentales, comporta para el ministerio petrino no menor, sino mayor involucración en el servicio a la unidad frente a su disolución en un pluralismo total. Pero esta situación requiere también una intensificación del servicio a la libertad de las Iglesias particulares frente a la falsa acomodación a sus respectivas situaciones. Esto suena paradójico y, sin embargo, es razonable si ese plus de involucración no se entiende como incremento cuantitativo de potestades jurídicas específicas, sino como concentración cualitativa en lo esencial: el fortalecimiento de los hermanos a través del testimonio de la única fe en el único Señor Jesucristo. La unidad solo es teológicamente necesaria en esta fe una; en todo lo demás puede y debe prevalecer la diversidad y la libertad. En síntesis, el primado de jurisdicción, como servicio a la unidad de la Iglesia, es en último término un servicio plenipotenciario a la unidad y la libertad de la fe en Jesucristo. En este sentido, el

ministerio petrino no está hoy en sus estertores; al contrario, se encuentra al comienzo de una nueva época de su historia.

III. El servicio a la fe

1. La Iglesia de Jesucristo y su unidad no surgen primordialmente de la interacción de sus miembros e Iglesias locales ni tampoco de la función integradora y coordinadora de un ministerio supremo de gobierno. La unidad de la Iglesia es, ante todo, la unidad en la única fe en el Dios uno, el Padre del único Señor Jesucristo. El servicio petrino a la unidad debe ser, por tanto, un servicio a la fe. Así, fue coherente, si se atiende al contenido, que el Vaticano I coronara su definición del primado con la definición de la infalibilidad, haciendo patente con ello que el ministerio petrino no es en primer lugar la jefatura de una organización ni un centro de comunicaciones –deseable también sociológicamente, en todo caso– ni nada parecido, sino en último término un *primatus fidei*, un servicio plenipotenciario a la fe.

Sobre esta definición estalló la mayor controversia posconciliar. A pesar de los considerables esfuerzos invertidos, hasta ahora el debate apenas ha arrojado resultados. De ahí que lo que sigue sea también un alegato para que este debate se retome con objetividad. De la plétora de asuntos pendientes destaco dos conjuntos de problemas.

2. El primer conjunto de problemas concierne a la correcta interpretación de la definición de 1870. Como es sabido, el Vaticano I afirmó que el papa posee la infalibilidad que Jesucristo concedió a la Iglesia en la toma de decisiones definitivas cuando habla *ex cathedra*, o sea, cuando, como pastor y maestro de todos los cristianos, decide definitivamente con suprema autoridad apostólica que una doctrina de fe y costumbres debe ser afirmada por toda la Iglesia [549] . De la infalibilidad de la Iglesia como tal y como un todo asegura el Vaticano II que el conjunto de los fieles, en comunión con el magisterio de la Iglesia, no puede equivocarse: «Y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando, "desde los obispos hasta los últimos fieles laicos", presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres» [550] .

El problema que late detrás de estas dos afirmaciones es palmario: ¿qué relación guardan entre sí la infalibilidad conferida a la Iglesia como un todo y la infalibilidad del papa? ¿Cuándo habla el papa realmente *ex cathedra*, o sea, como pastor y maestro de toda la Iglesia? La mayoría conciliar rechazó de plano en el Vaticano I vincular la decisión *ex cathedra* del papa a condiciones determinadas. La minoría pretendía, en cambio, que quedara claro que el papa es infalible en cuanto voz de la Iglesia infalible. De ahí que opinara que el papa dependía del testimonio de la Iglesia en la historia y el presente. Por supuesto, tampoco la mayoría, al menos en sus representantes hasta cierto punto moderados, querían una *infallibilitas privata et separata* del papa. Tan solo querían decir: cuando habla *ex cathedra*, el papa es también testigo de la fe de la Iglesia. A causa de la diversidad de circunstancias históricas, los medios de los que se sirve para cerciorarse del testimonio de la Iglesia no se pueden fijar vinculantemente de una vez por todas. Para llegar al menos a una aproximación, en el capítulo doctrinal que precede a la definición se dijo finalmente que –y cómo– los papas han desempeñado a lo largo de la historia su ministerio en conformidad con la Iglesia. Para el obispo Hefele, uno de los representantes más destacados de la minoría, esta afirmación fue el puente que, tras un duro combate interior, le permitió dar *a posteriori* su aprobación a los textos conciliares. Opinaba que no se trataba de una reminiscencia histórica, sino de un enunciado normativo también para el futuro [551] . Sea como fuere, el hecho es que a las dos decisiones *ex cathedra* que se han promulgado, las declaraciones dogmáticas de 1854 y 1950, les precedieron respectivas encuestas al conjunto del episcopado. Así, la Iglesia anticipó al menos en su praxis una interpretación del dogma vaticano. Cabe mostrar teológicamente que una infalibilidad del papa sin una Iglesia infalible sería un absurdo y un concepto incoherente. La infalibilidad pontificia tan solo tiene sentido si la comunidad eclesial cree infaliblemente esa infalibilidad. Por eso, la doctrina canonística de que un papa personalmente hereje pierde *eo ipso* su ministerio [552] no es una opinión especial opuesta a la infalibilidad del papa, sino una tesis concebida en perfecta conformidad con el sistema, más aún, por fuerza necesaria en el marco de una concepción teológicamente razonable de la infalibilidad. El papa se halla referido a la Iglesia, pero también la Iglesia al papa. La verdad de fe es siempre verdad testimonial. Está vinculada a testigos enviados y autorizados. Como cualquier otra comunidad humana, la Iglesia solo puede hablar y actuar a través de individuos que la representen. Para ser capaz de acción, la infalibilidad de la Iglesia universal precisa de la infalibilidad del papa. Eso no significa que

el papa se limite a enunciar la media estadística de las convicciones de fe existentes en un momento dado en la Iglesia y que nunca pueda posicionarse críticamente contra la estadística y contra los estados de ánimo y plausibilidades dominantes. En efecto, el *sensus fidelium* [553] no debe identificarse con la hoy en gran medida secularizada opinión pública. El papa representa también aquí la unidad de la Iglesia en la medida en que representa a Jesucristo. Representa la supremacía del Evangelio sobre la Iglesia.

Esta supremacía del Evangelio sobre la Iglesia podrá ser, como hoy admiten en parte también algunos teólogos protestantes [554] , el sentido teológicamente legítimo de la tan equívoca fórmula de que las decisiones pontificias *ex cathedra* son por sí mismas (*ex sese*), no en virtud del asentimiento de la Iglesia, definitivamente vinculantes [555] . Esta fórmula no es afortunada y debería ser reemplazada por otra mejor. Pues su intención objetiva no es excluir que el papa deba escuchar, antes de promulgar una definición dogmática, el testimonio de la Iglesia ni que esa definición precise de la recepción interpretativa *a posteriori* de la Iglesia. Lo único que dice es que tales decisiones, por su obligatoriedad jurídico-formal, no son susceptibles de revisión por una instancia jurídica superior; en otras palabras, que no se puede apelar contra el papa a un concilio ecuménico. Se trata de hacer más patente que el Evangelio se alza, indisponible, frente a la Iglesia. De esta dialéctica recíproca de infalibilidad eclesial e infalibilidad papal se derivan consecuencias prácticas. La primera consecuencia consiste en que las decisiones *ex cathedra* del papa son lo extraordinario, y frente a ellas las otras formas del anuncio eclesial de la fe representan lo ordinario, lo normal. Ni el anuncio colegial ordinario de los obispos ni tampoco el anuncio de los sacerdotes o el testimonio de fe de los laicos deben ser eclipsados mediante permanentes declaraciones de una burocracia central. Antes bien, el posicionamiento del centro debe estar –al menos en el caso normal– «listo para sentencia» tras una concienzuda creación de opinión «desde abajo». Sería muy poco inteligente hacer «irradiar» la pretensión de infalibilidad lo más extensamente posible también al anuncio doctrinal ordinario del papa. La espada podría estar roma si alguna vez se la necesita de verdad. En segundo lugar, toda predicación oficial necesita del diálogo con los fieles. La predicación oficial de la Iglesia solo puede ser salvaguardada del anquilosamiento en un sistema intelectual puramente deductivo y de un carácter abstracto, a menudo percibido como disuasorio, si el *sensus fidelium* –o sea, las convicciones de fe vividas por el pueblo de Dios– es integrado en ella. La Iglesia docente

debe, en consecuencia, dejar hablar primero a la Iglesia oyente, para que esta también pueda realmente oír. De lo contrario, ofrece respuestas donde no existen preguntas, mientras que los interrogantes planteados permanecen sin respuesta.

3. La infalibilidad del papa y la infalibilidad de la Iglesia constituyen, pues, un todo estructurado. Eso nos lleva al segundo conjunto de problemas, a saber, a la pregunta: ¿qué significa «infalibilidad» en general? El término «infalible» es equívoco, porque puede sugerir que el papa está exento de error. Eso no es, evidentemente, lo que se quiere decir. Se trata más bien de la cuestión de cómo habla la Iglesia de manera definitivamente vinculante. De ahí que se haya propuesto hablar de obligatoriedad última [*Letztverbindlichkeit*] en vez de infalibilidad [556] .

Es mérito innegable de Hans Küng haber llevado el debate a este plano fundamental [557] . Eso se le debería reconocer, aun cuando se considere insuficiente la respuesta que el propio Küng ofrece a su interpelación. En último término, a Küng no le interesa solo la infalibilidad del papa, sino asimismo la de los concilios y la de la Escritura. Su tesis reza: *Nemo infallibilis nisi Deus ipse*, «Nadie es infalible salvo Dios mismo» [558] . Los enunciados humanos pueden ser verdaderos o falsos, según la manera en que estén concretamente situados [559] . Según él, la Iglesia precisa formulaciones de fe vinculantes en situaciones extremas en las que se requiere un sí o un no definitivo. Tales formulaciones no pueden ser, sin embargo, sino reglas lingüísticas pragmáticas condicionadas por la situación, medidas provisionales, que pueden estar equivocadas. La Iglesia no precisa de dogmas, exentos *a priori* de todo error [560] . La Iglesia será mantenida en la verdad pese a todos los posibles errores [561] .

Tal reducción de la infalibilidad de la Iglesia a su indefectibilidad, a su indestructibilidad, fue reprobada por la declaración *Mysterium ecclesiae* de 1973 [562] . De hecho, es necesario preguntarse si una pretensión de obligatoriedad última puede fundamentarse de algún modo que no sea mediante la pretensión de verdad. Una obligatoriedad última que no se base en la certeza incondicional de la verdad es algo cruelmente despótico y tiránico. Tan solo la verdad incondicional puede reclamar para sí obligatoriedad incondicional [563] . La cuestión fundamental no es, por tanto, la relación entre la infalibilidad de la Iglesia y la infalibilidad del papa, sino la relación entre la incondicional verdad divina y la enunciación humana de esa verdad, históricamente condicionada. ¿Existe lo absoluto en la historia? ¿Hay en la historia algo vinculante con

carácter último? La pregunta por la incondicionalidad e historicidad de la verdad solo puede responderse teológicamente desde Jesucristo. En este, la verdad divina ha irrumpido de modo escatológico-definitivo en la historia y se hace permanentemente presente en ella de un modo humano-histórico. La Iglesia es el lugar de la perdurable presencia de la palabra de Dios, la «tienda de la Palabra» y, por ende, el sacramento de la verdad. La Iglesia dejaría de ser la Iglesia de Jesucristo si pudiera apartarse de la verdad de Jesucristo. La victoria escatológica de la verdad de Dios sobre los poderes de las tinieblas sería así revertida. Pero entre los seres humanos la verdad está vinculada al lenguaje y, en esa misma medida, también a enunciados, a proposiciones. La verdad no es una hipóstasis que sobrevuela libremente la Iglesia. Si así fuera, no se trataría ya de la verdad de la Palabra encarnada de Dios, sino de la verdad en el sentido de Plotino, orientada al Uno que se sustrae sin pausa, inefable y mudo. Pero la verdad cristiana es concreta. El ministerio petrino no es sino la agudización última de esta molesta concreción.

En consecuencia, la pregunta fundamental que se plantea en la controversia sobre la infalibilidad reza: ¿se entiende la Iglesia a sí misma solo como *creatura verbi*, «criatura de la palabra», que sin cesar deviene acontecimiento *ubi et quando Deo visum est*, «donde y cuando a Dios le place»? ¿O se entiende también como sacramento, esto es, como eficaz signo actualizador de la verdad? En esta pregunta están en juego los fundamentos de la concepción católica de la verdad.

Una concepción sacramental de la verdad es todo lo contrario de una acrítica ideologización de la Iglesia. Comporta, por una parte, que la Iglesia concreta y visible constituye el lugar y el espacio de la fe. Pero, por otra parte, también significa que la Iglesia visible es solo sacramento, solo signo que remite al auténtico «objeto» de la fe. Así pues, los dogmas no son el verdadero contenido y meta de la fe. Contenido y meta de la fe solo lo es Dios, quien se ha revelado a través de Jesucristo en el Espíritu Santo. La unidad en esta fe no implica necesariamente la unidad en todas las formulaciones de la misma. Los dogmas son símbolos, introducciones, iniciaciones al misterio de la fe. La desemejanza de todos y cada uno de sus enunciados con el objeto aludido es siempre mayor que la semejanza. De ahí que sea legítimo distinguir entre la palabra de la Iglesia –siempre históricamente condicionada y, dado el caso, hasta amalgamada con erróneas nociones tanto cosmovisionales como teológicas– y el objeto, la «cosa» que en ella se

atestigua. Semejante comprensión histórica de los dogmas ha sido entretanto legitimada también magisterialmente mediante el discurso de apertura del concilio Vaticano II por el papa Juan XXIII [564] , la constitución pastoral *Gaudium et spes* [565] y la declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Mysterium ecclesiae* [566] . Esto significa que un dogma infalible debe entenderse como un enunciado históricamente abierto. Como con agudeza observa Heinrich Schlier, los dogmas son algo definitivamente memorable [567] .

El problema posee, sin embargo, una dimensión aún más profunda. Según la doctrina del concilio Vaticano I, el fundamento último de la fe no es el testimonio autoritativo de la Iglesia, que es aceptado por obediencia, sino la autoridad de la verdad del Dios que se autorrevela [568] . Solo porque y en la medida en que estoy convencido en la fe –y ello quiere decir: en el Espíritu Santo– de la verdad de un enunciado doctrinal, puedo y debo «comprar» este enunciado a la Iglesia o al papa que habla *ex cathedra*. Como cristiano católico, no creo tanto al papa cuanto a la verdad que él atestigua, a la verdad que se atestigua a sí misma a través del papa. Así pues, en toda mediación eclesial hay una inmediatez aún más fundamental de los cristianos respecto a Dios. Aquí se funda el límite más profundo, insuperable, intrínseco de la pretensión de infalibilidad de la Iglesia. Esto exige de la autoridad eclesiástica un nuevo estilo de anuncio de la fe, no autoritativo, sino argumentativo. Como es sabido, John Henry Newman dijo en una ocasión que, si tuviera que brindar por la religión, lo haría ciertamente «por el papa, pero primero por la conciencia y solo luego por el papa» [569] . Quizá asome precisamente en este dicho una nueva forma del ministerio petrino para el tercer milenio de la historia de la Iglesia, una forma que hará época: el ministerio petrino como servicio a la unidad de la fe en libertad cristiana.

Aquí concluimos la exposición y recapitulamos lo dicho. Me parece que a las consideraciones sobre la fundamentación del ministerio petrino, sobre su servicio a la unidad y su servicio a la fe les subyace una estructura fundamental unitaria. Ya no se trata de la unidad rígida de la que partía la metafísica antigua: un Dios, un imperio, un emperador. Esta visión unitarista fue dinamitada por el dogma trinitario cristiano en favor de una unidad en la diversidad, así como de una unidad mediante interpenetración (perijóresis) [570] . Esta lógica y gramática trinitaria subyace a todo lo dicho hasta ahora.

Fundamenta una unidad de la Iglesia en la diversidad de Iglesias, que están unidas mediante la *communio* de la única fe, de la eucaristía común y del servicio fraternal.

En concreto, esta visión trinitaria significa que la Iglesia y el ministerio petrino deben ser concebidos en primer lugar, desde una óptica pneumatológica, como realidades que se han configurado históricamente en el Espíritu, solo pueden ser entendidas en el Espíritu de Dios y en el Espíritu han de realizarse sin intermisión de modo carismático. El Espíritu le es dado a la Iglesia en general; de ahí que la fraternidad sea la estructura fundamental de la Iglesia. Pero el Espíritu es al mismo tiempo el Espíritu de Jesucristo. Nos ha sido donado de una vez para siempre por Jesucristo y ha sido permanentemente vinculado a la norma que Jesucristo mismo es. Este decisivo carácter frontero de Cristo respecto de la Iglesia, su estar frente a ella, se actualiza plenipotenciariamente a través del ministerio eclesial, de forma recapituladora a través del ministerio petrino. En ello, también el ministerio está vinculado a la norma de Jesucristo. En el seguimiento de Jesús, la autoridad solo puede darse a la manera kenótica, bajo el modo de la renuncia, el vaciamiento, la carencia de poder. El ministerio debe hacer valer la fuerza liberadora del Evangelio de Jesucristo. Solo en semejante seguimiento de Jesús se halla la Iglesia, en el Espíritu Santo, en camino hacia el Padre. Todo lo que ella dice y hace es tan solo una imagen y símil provisional, que remite más allá de sí hacia el siempre mayor misterio escatológico de Dios. En el reino de Dios, que al mismo tiempo será el reino de la libertad de los hijos de Dios, todas las mediaciones extrínsecas serán suprimidas. Por eso, únicamente tienen una finalidad: servir a la adoración escatológica de Dios y a la libertad escatológica de los seres humanos, para terminar haciéndose superfluas.

Tal concepción –el ministerio petrino como servicio a la unidad y libertad de la Iglesia– podría convertirse en una síntesis del desarrollo del primer milenio y el del segundo milenio, podría ayudar a conciliar el principio católico de autoridad con el principio moderno de libertad y podría constituir en el tercer milenio un camino hacia una mayor unidad ecuménica de la Iglesia, que es un encargo que hoy se nos confía indeclinablemente. La crisis podría ser un *kairós* si nos ayudara a entender en mayor profundidad y a realizar mejor el ministerio petrino desde la esencia de lo cristiano: el seguimiento de Cristo en el Espíritu de Cristo para gloria del Padre.

Ir al índice

15.
El obispo de Roma como servidor de la unidad

«El ministerio episcopal, ministerio de la unidad»: así reza el tema de estas jornadas. En esta última ponencia, el tema debe ampliarse aún algo más. En efecto, la unidad de la Iglesia, a cuyo servicio debe estar el ministerio episcopal, no se reduce a la unidad de la Iglesia local. Sin duda, la Iglesia existe dondequiera que la palabra de Dios sea escuchada en común y dondequiera que se viva y actúe conjuntamente a partir de ella. Según la concepción católica, la Iglesia está dondequiera que la eucaristía se celebre como sacramento de la unidad. Toda Iglesia que celebra la eucaristía tiene su centro visible en el obispo. Según Johann Adam Möhler, el gran teólogo tubingués del siglo XIX, el obispo es la imagen personificada del amor de la comunidad. Más tarde, Möhler añadió: es también el servidor y el instrumento de esta unidad en el Espíritu Santo. Pero la comunidad que celebra la eucaristía, reunida alrededor del obispo, no descansa en sí. Toda su esencia la remite más allá de sí. Solo es la Iglesia de Jesucristo *in situ* si al mismo tiempo está en comunión con todas las demás Iglesias locales, que son asimismo Iglesia de Jesucristo. Así pues, forma parte de la Iglesia una, santa, católica y apostólica en el mundo entero. En la situación presente, puesto que el mundo entero y la humanidad toda constituyen una única comunidad de destino, este aspecto de Iglesia universal es de máxima actualidad. Por eso, la pregunta acuciante: ¿existe también un servicio a la unidad en la Iglesia universal? ¿Existe un ministerio episcopal universal? ¿Tiene también la Iglesia universal a alguien que pueda hablar y actuar por ella en nombre de Cristo?

La respuesta a esta pregunta es causa de litigio entre las confesiones. Más aún, representa uno de los puntos controvertidos más difíciles entre las Iglesias separadas. La

Iglesia católica de Roma considera que este servicio universal a la unidad se realiza en el obispo de Roma como seguidor del apóstol Pedro.

De ahí que recientemente se hable del ministerio petrino del obispo de Roma o, en una formulación más tradicional, del primado del papa. Con ello hemos mencionado un tema delicado y ardorosamente disputado. En efecto, existe algo así como un complejo antirromano no solo entre no católicos, sino en muchos católicos; y ello no solo en la actualidad, sino desde hace muchos siglos. Nadie que conozca la historia afirmará que Roma y los papas no han dado motivos para ello. La historia de los papas no es, a buen seguro, solo una historia de papas santos y píos. De estos también ha habido, pero la cátedra de Pedro ha sido ocupada asimismo por varones que muestran que el ministerio petrino paga igualmente su tributo a la Iglesia de pecadores. En lo que sigue no hablaremos, sin embargo, de los santos ni tampoco de lo humano, en ocasiones demasiado humano en este ministerio. Lo que nos interesa es el encargo objetivo que, visto desde Jesucristo, tiene el ministerio petrino: el servicio universal a la unidad. Como no puede ser de otra forma tratándose de la pregunta por la unidad universal de la Iglesia, este tema lo abordamos en un contexto ecuménico.

I. La nueva situación ecuménica

La situación ecuménica es paradójica: el ministerio petrino, que se entiende a sí mismo como servicio a la unidad de la Iglesia, es de hecho uno de los más serios obstáculos en el camino hacia esta unidad. En 1967, el papa Pablo VI declaró incluso: «Somos plenamente conscientes de que el papa es el gran obstáculo en el camino hacia el ecumenismo».

1. Antiguas controversias

De hecho, tanto la división eclesial entre Oriente y Occidente en el siglo XI como la división eclesial en Occidente en el siglo XVI fueron originadas de manera muy principal, junto a muchas otras causas, por la pretensión romana de primado. Es cierto que en la lucha entre Constantinopla y Roma en los siglos IX y XI intervinieron también en considerable medida motivos políticos y culturales. Teológicamente se trataba ante todo

de la cuestión de los derechos primaciales de intervención del papa en Oriente. Para los historiadores está fuera de duda que la conducta del cardenal Humberto de Silva Candida, autoritaria, colérica e insensible a las peculiaridades y preocupaciones de Oriente, aceleró y selló el proceso de separación. La cuestión del primado romano sigue siendo hasta la fecha la decisiva cuestión controvertida entre Oriente y Occidente.

Aún más fundamental fue la disputa en torno al papado en el siglo XVI. La polémica sobre las indulgencias, que estalló en 1517 y que llevó sobre todo a la disputa sobre la justificación, se convirtió pronto en una controversia en torno al derecho del papa de conceder indulgencias y a su potestad para interpretar de manera vinculante el testimonio de la Escritura sobre la justificación. Ya durante el interrogatorio al que le sometió el cardenal Cayetano en Augsburgo en 1518, Lutero afirmó que incluso el papa y un concilio ecuménico podían equivocarse; y ya durante las Disputaciones de Leizpig con Eck en 1519 le susurró Lutero a Espalatino la pregunta de si el papa no era el Anticristo. En los *Artículos de Esmalcalda* de 1537, toda la rabia del reformador se dirige contra el papado y la misa, que, según él, se sostienen o caen conjuntamente. El antiguo agustino acusa a la misa y al papado nada menos que de destruir el artículo fundamental de la redención obrada por Jesucristo. Al final de su vida, Lutero escribió el texto *El papado de Roma, instituido por el demonio*, que en la desmesura de su polémica les resultó embarazoso incluso a sus amigos. Detrás de esta vehemente polémica estaba para Lutero la convicción de que solo Cristo es la cabeza de la Iglesia, de que solamente a él le corresponde en todo el primado (cf. Col 1,18: *in omnibus ipse primatus tenens*). En último término, lo que justifica la designación del papa como Anticristo es el *solus Christus*.

2. El nuevo espíritu ecuménico

Por fortuna, hoy los tonos estridentes y polémicos tanto entre Roma y Constantinopla como entre la Iglesia católica romana y las Iglesias protestantes pertenecen ya al pasado. El clima ecuménico de nuestros días ha objetivado el diálogo sobre el papado, dándole incluso un giro positivo. ¿En qué se basa esta distensión del debate y esta nueva situación no solo ambientalmente condicionada, sino que también se expresa en un acercamiento objetivo? A esta pregunta se le pueden dar numerosas respuestas, como siempre ocurre con tales acontecimientos trascendentales. En primer lugar hay que mencionar sin duda el

nuevo espíritu ecuménico, que en nuestro siglo se ha adueñado de todas las Iglesias. Ha llevado a que las Iglesias acentúen lo mucho que tienen en común más que las diferencias separadoras y a que sobre tales separaciones mantengan hoy no tanto controversias estériles cuanto un fecundo diálogo, en el que se esfuerzan por entenderse mejor entre ellas, aprender unas de otras y participar en lo posible de las experiencias espirituales y dones de la gracia de las otras.

3. Frutos del diálogo ecuménico

El nuevo espíritu ecuménico ha llevado después del último concilio a múltiples diálogos ecuménicos. Entre Roma y Constantinopla se desarrolló ya en el pontificado de Juan XXIII un amable intercambio de mensajes con el patriarca Atenágoras. Este intercambio no solo prosiguió durante el pontificado de Pablo VI, sino que se intensificó a través de encuentros personales en Jerusalén (1964), Roma (1965 y 1967) y Constantinopla (1967). La recopilación de estos mensajes lleva el significativo título de *Tomos agapis* (Libro del amor). En la bula *Anno ineunte* (1967), en él contenida, Pablo VI utiliza por primera vez el concepto «Iglesias hermanas» para la relación entre ambas Iglesias. El papa Juan Pablo II prosiguió la serie de encuentros fraternales en noviembre de 1979 en Constantinopla y manifestó la voluntad de restablecer antes de la llegada del tercer milenio la plena comunión eucarística con las Iglesias ortodoxas. La comisión teológica nombrada de común acuerdo para este fin inició de inmediato su trabajo.

La transformada relación con las Iglesias procedentes de la Reforma del siglo XVI se plasma sobre todo en una serie de documentos oficiosos. El diálogo con la Comunión Anglicana es el que más frutos ha arrojado. A las declaraciones conjuntas sobre la eucaristía (Windsor, 1971) y el ministerio (Canterbury, 1973) les siguió una declaración sobre *La autoridad en la Iglesia* (Venecia, 1976), que trajo un amplio acuerdo sobre el primado del papa. En ella se habla de que también en el plano universal debe realizarse la estructura fundamental del ministerio pastoral superior (*episkopḗ*) al servicio de la comunión (*koinōnía*) de las Iglesias en recíproca complementación del aspecto primacial y el conciliar. «Parece apropiado que en toda unidad futura esta sede episcopal [es decir, la romana] ejerza un primado universal en la manera en que lo hemos descrito» (n. 23). Las preguntas pendientes debían ser tratadas por una nueva comisión, cuya composición

y tareas se acordaron durante la visita del papa Juan Pablo II a Inglaterra en mayo de 1982.

El diálogo oficioso con los luteranos en el plano universal está documentado sobre todo en la llamada «Relación de Malta» sobre *El Evangelio y la Iglesia* (1971). En ella figura la siguiente afirmación, entretanto a menudo citada: «De parte luterana se reconoció que ninguna Iglesia local, en cuanto manifestación de la Iglesia universal, puede aislarse. En este sentido se percibe la importancia de un servicio a la unidad de las Iglesias y se llama la atención sobre el problema que plantea para los luteranos la ausencia de un eficaz servicio semejante a la unidad. De ahí que no se excluyera el ministerio del papa como signo visible de la unidad de las Iglesias, siempre que, mediante una reinterpretación teológica y una reestructuración práctica, sea subordinado al primado del Evangelio» (n. 66). Hay que tener en cuenta, sin embargo, esta otra afirmación del documento: «Queda, sin embargo, como cuestión de controversia entre católicos y luteranos si el primado papal es indispensable para la Iglesia o si se trata solo de una función por principio posible» (n. 67). En los documentos del francés Groupe des Dombes sobre *El ministerio episcopal* (1976) y, en especial, en los espectaculares resultados del diálogo desarrollado en Estados Unidos sobre *Ministerio e Iglesia universal* (1974) y *Autoridad doctrinal e infalibilidad en la Iglesia* (1978) se confirmaron y desarrollaron estas afirmaciones de la «Relación de Malta». Otro tanto cabe afirmar del último documento de la Comisión Mixta Romano-Católica / Evangélico-Luterana, *El ministerio espiritual en la Iglesia* [1981] (nn. 67-73).

4. Reorientación teológica

Estos frutos del diálogo ecuménico solamente fueron posibles sobre la base de una reorientación teológica de largo alcance. Hay que mencionar sobre todo la renovación de la ciencia bíblica y la profundización de la teología patrística. El empleo por exégetas evangélicos y católicos de métodos comunes en la exégesis bíblica llevó a resultados en gran medida comunes. Así, en la actualidad exégetas de todas las Iglesias cristianas llaman la atención sobre el hecho de que Pedro desempeñó ya en el grupo de discípulos del Jesús prepascual la función de portavoz y representante de los Doce. Es posible mostrar que Pedro fue el primer testigo de la resurrección (cf. 1 Cor 15,5; Lc 24,34); le corresponde, pues, un primado de la fe (*primatus fidei*). La Iglesia se funda en su

testimonio de la resurrección. Sin duda, también en la comunidad primitiva de Jerusalén desempeña Pedro el papel decisivo (cf. Hch 1–11; Gal 1,18; 2,7-9). Su autoridad perdura evidentemente más allá de su muerte. De otro modo resulta inexplicable que los evangelios, escritos todos ellos después de la muerte de Pedro (que probablemente tuvo lugar en el año 64), contengan testimonios que nos informan de un encargo especial encomendado a Pedro. En efecto, hoy sabemos por la historia de las formas que en la Biblia no importa tanto el informe histórico de lo que sucedió antaño cuanto el testimonio de lo que vale en el presente. Los pasajes más importantes sobre Pedro son Lc 22,32: «Fortalece a tus hermanos», y Mt 16,18s: «Pues yo te digo que tú eres Pedro y sobre esta piedra construiré mi Iglesia, y el imperio de la muerte no la vencerá. A ti te daré las llaves del reino de Dios: lo que ates en la tierra quedará atado en el cielo; lo que desates en la tierra quedará desatado en el cielo». Por último, Jn 21,15-19 relata la triple concesión a Pedro del ministerio pastoral supremo. Importantes para la autoridad de Pedro más allá de su muerte son además dos escritos posapostólicos, 1 y 2 Pedro. Según los conocimientos actuales, ninguna de estas dos cartas fue escrita por el apóstol Pedro, sino por otra persona que, a la muerte de este, reclamó para sí la autoridad petrina que perduraba más allá de la muerte del Pedro histórico.

También en la época neotestamentaria tenemos testimonios de que ya desde muy pronto se prestó desde Roma un servicio universal a la unidad. En las cartas de Ignacio (hacia 110) se le atribuye a Roma la presidencia en el amor. La Primera carta de Clemente (hacia 96), así como los escritos de Ireneo de Lyon y de Tertuliano en los siglos II y III, dan testimonio de ello. Más significativo que tales testimonios aislados es el doble hecho de que la comunidad de Roma demostró su fidelidad en medio de la tempestad de las persecuciones y de que en las tormentosas disputas con el gnosticismo ejerció una importante función orientadora. No en vano, la estructura fundamental del credo apostólico se remonta al credo bautismal romano. La configuración del canon o, mejor dicho, la conclusión del proceso de formación del canon partió asimismo de Roma. Por último, Roma fue el lugar del martirio de los apóstoles Pedro y Pablo. En cambio, que Roma fuera a la sazón la capital del Imperio romano apenas desempeñó al principio papel alguno. Sobre Roma como metrópoli tenían los cristianos primitivos una opinión demasiado negativa y crítica. Lo decisivo no fueron motivos políticos, sino «hechos de la fe».

Todo esto pueden decirlo hoy teólogos de diversas Iglesias más o menos en común. Pero aún hay otra cosa que dicen asimismo en común. También los teólogos católicos son conscientes hoy de que de todo lo anterior no cabe derivar directamente los dogmas del concilio Vaticano I sobre el primado de jurisdicción y la infalibilidad del papa. Como es sabido, dicho concilio promulgó dos dogmas sobre el papa. En primer lugar, la doctrina del primado del papa, o sea, de su potestad de gobierno ordinaria, directa y episcopal respecto de la Iglesia universal, que –así lo afirma el Vaticano I– en modo alguno menoscaba la posición de las Iglesias locales episcopales, sino que pretende cabalmente reconocerlas, reforzarlas y defenderlas. En segundo lugar, la doctrina de la infalibilidad del magisterio papal en decisiones solemnes en materia de fe y costumbres, que vinculan de modo definitivo a toda la Iglesia. Ambos dogmas fueron confirmados por el Vaticano II. Los dos forman una unidad. Pues el servicio a la unidad de la Iglesia es necesariamente un servicio a la fe, porque la unidad de la Iglesia no es un asunto solo organizativo, sino la unidad en la única fe en el único Señor Jesucristo. Hasta aquí los enunciados dogmáticos del concilio Vaticano I. Ahora hay que afirmar: los obispos romanos de los primeros siglos no ejercieron un primado en el sentido de este concilio. En efecto, los obispos romanos únicamente reclamaron para sí la tipología petrina del Nuevo Testamento a partir de los siglos IV y V. Así pues, en la actualidad la mayoría de los exégetas católicos y protestantes estarían de acuerdo con sus compañeros estadounidenses cuando en los mencionados documentos del Nuevo Testamento constatan una función petrina como servicio a la unidad, pero al mismo tiempo «consideran anacrónica la pregunta de si Jesús nombró a Pedro primer papa, puesto que esta pregunta deriva de un modelo posterior de papado, que se retroproyecta al Nuevo Testamento». Con razón señalan que semejante planteamiento del problema no ayuda a los rivales ni a los partidarios del papado.

Así pues, ¿una situación de tablas? ¡En modo alguno! Pues, en tercer lugar, existe también un amplio consenso de que es tan hermenéuticamente legítimo como teológicamente necesario preguntar si –y en caso de respuesta afirmativa, de qué modo– pueden fundamentarse de forma retrospectiva desde el Nuevo Testamento y la tradición antigua experiencias y desarrollos posteriores. Con ello, la cuestión teológica se plantea de una manera nueva y más distendida que la de la apologética precedente. La respuesta a nuestra pregunta depende, por tanto, de qué se piense por principio de la acción del Espíritu en la historia de la Iglesia y de qué importancia dogmática normativa se les

reconozca, en consecuencia, a posteriores desarrollos y decisiones de la historia de la Iglesia. Esta es la pregunta por la relación entre Escritura y tradición. También en esta cuestión se han producido entretanto considerables acercamientos. Los problemas pendientes –no solo el del ministerio petrino, sino el de los ministerios en general, así como otros que afectan a la doctrina sacramental, la mariología y otros tratados– muestran, sin embargo, que, por sumamente notable y en extremo grato que haya sido el cambio de la situación ecuménica, permanecen abiertas algunas cuestiones dogmáticas fundamentales. Esto comporta la exhortación de no tratar aisladamente la cuestión del primado, sino de encaminarla hacia una solución en el contexto teológico más amplio en mayor medida de lo que ha sido el caso en los diálogos ecuménicos desarrollados hasta ahora.

II. Cuestiones de fundamentos abiertas

1. La pregunta por la diferencia fundamental

En las dos grandes divisiones eclesiales vividas respectivamente en el siglo XI y en el siglo XVI, que todavía persisten, no se trata solo de cuestiones puntuales de eclesiología y de ordenamiento eclesial. La Iglesia católica de Roma y las Iglesias ortodoxas y protestantes intentan más bien entender y presentar de modo en cada caso diferente la totalidad de lo cristiano. A diferencia de las sectas, todas estas Iglesias quieren ser, cada una a su manera, Iglesia católica, esto es, omniabarcadora. De ahí que, con el credo común de la Iglesia antigua, se conciban a sí mismas como la *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia*. Por eso no se puede entender a ninguna de estas Iglesias solo desde doctrinas diferenciadoras aisladas; hay que pensarlas como una concepción global de lo cristiano y comprender los distintos puntos en los que aún existen diferencias como expresión históricamente devenida de heterogéneas visiones globales.

Por supuesto, aquí no es posible tratar este problema en todas sus dimensiones. Nos circunscribimos a la constatación de que, tras las diversas respuestas a la pregunta por el ministerio petrino como servicio a la unidad de la Iglesia, se hallan en último término comprensiones distintas de esta unidad eclesial.

2. La eclesiología eucarística de la Iglesia ortodoxa

Consideradas ya solo exteriormente, las Iglesias ortodoxas se presentan a sí mismas sobre todo en la celebración de la «liturgia divina». Desde el punto de vista teológico, parten de un principio fundamental de la Iglesia antigua: allí donde se celebra la eucaristía, allí existe la Iglesia; y allí donde se celebra en común la eucaristía, allí donde existe comunión eucarística, allí se da también comunión eclesial. De ahí que la Iglesia local que celebra la eucaristía con su obispo no solo sea una parte de la Iglesia una; es la Iglesia *in situ*, representación y realización de la Iglesia una. Por eso, la Iglesia una no es la suma de las Iglesias locales; se realiza en su plenitud en todas y cada una de las Iglesias locales.

A causa de esta visión eucarística de la Iglesia, a la Ortodoxia le resulta difícil entender una comunión eclesial que, por así decirlo, vaya más allá de la comunión eucarística. A diferencia de Occidente, no puede entender una potestad de jurisdicción diferente de la potestad eucarística concedida por la ordenación, por lo que resulta difícil pensar un primado de jurisdicción del obispo de Roma que trascienda el ministerio episcopal. De algún modo, las Iglesias ortodoxas se atienen a la concepción del obispo Cipriano de Cartago (siglo III), según la cual todo obispo y todos los obispos juntos se sientan en la única *cathedra Petri* y son responsables de la unidad de la Iglesia. De ahí que, según la Ortodoxia, la unidad de la Iglesia no pueda expresarse de modo vinculante en el terreno jurídico primacialmente, sino solo sinodalmente a través de un concilio ecuménico.

Aquí únicamente puede ayudarnos a avanzar una reflexión más profunda sobre la tradición común a Oriente y Occidente durante el primer milenio. Antes de la separación, las Iglesias de Oriente reconocían un primado del obispo de Roma más amplio que el que hoy suelen reconocer las Iglesias orientales. Admitían algo más que un mero primado honorífico o que una «autoridad moral». En Roma veían más bien una instancia de apelación y un árbitro en cuestiones relativas a la comunión de la Iglesia universal. Pero para Oriente esta era de índole canónica más que teológica. Al menos los padres de la Iglesia orientales nunca desarrollaron una teología al respecto, y ningún concilio del cristianismo aún indiviso plasmó en una fórmula dogmática la praxis de la Iglesia antigua. Por eso, una reflexión teológica más profunda sobre la praxis común del primer milenio es el único camino que puede llevarnos hacia delante.

El concilio Vaticano II, con sus afirmaciones sobre la importancia de la Iglesia local, el ministerio episcopal y la colegialidad de los obispos, realizó una importante contribución a ello, si bien no logró establecer un equilibrio satisfactorio entre la autoridad sinodal-colegial y la primacial. Sobre todo está pendiente aún una forma universalmente reconocida de relacionar entre sí la dimensión eucarístico-sacramental y la dimensión jurídica de la Iglesia.

3. La concepción «evangélica» de Iglesia en las Iglesias protestantes

La separación entre Oriente y Occidente contribuyó decisivamente a que la tendencia a una eclesiología universalista y papista, por un lado, y la tendencia a una consideración unilateralmente jurídica de la Iglesia, por otro, se manifestaran en parte de modo extremo. De ahí surgieron en la Edad Media tardía ciertas situaciones anómalas que hoy nos resultan ya difícilmente imaginables. La reacción de los reformadores coincide con la Ortodoxia en la crítica a la potestad de jurisdicción universal del papa. La quema por Lutero del *Corpus iuris canonici* delante de la Puerta de Elster en Wittenberg el 10 de diciembre de 1520 tuvo, por ello, un significado simbólico y sintomático. Con todo, la crítica a la tiranía del papa no la realizaron los reformadores en nombre de una comprensión eucarística de la Iglesia, sino a resultas de una concepción «evangélica» de Iglesia. De acuerdo con esto, solo el Evangelio de la justificación de Dios en Jesucristo vivamente predicado es fundamento y criterio de la verdadera Iglesia. De ahí que la Iglesia sea entendida por los reformadores como *creatura verbi* (criatura de la palabra). Los sacramentos (bautismo y Cena, eventualmente la penitencia) fueron concebidos, en la tradición del padre de la Iglesia san Agustín, como palabra visible (*verbum visibile*). Por tanto, la Iglesia existe dondequiera que el Evangelio se anuncie rectamente y los sacramentos sean administrados en conformidad con él [571] .

En esta visión, la unidad de la Iglesia solo es perceptible en la fe; está oculta y no puede representarse exteriormente a la manera de un dominio mundano. La Iglesia no tiene cabeza visible, sino solo una invisible en Jesucristo. La pretensión primacial del papa contradice, por eso, el primado del Evangelio de Jesucristo. Así, el primado del Evangelio de Jesucristo fundamenta la libertad del cristiano. Los reformadores, sin embargo, no entienden esta libertad de un modo fundamentalmente crítico con la institución. Se trata más bien de la libertad de reconocer –y hacer uso de– todas las

instituciones que se subordinan al Evangelio y están a su servicio. Por eso también el papa puede ser reconocido en virtud del derecho humano (*iure humano*) en aras de la unidad y la paz de la Iglesia, siempre y cuando deje espacio al Evangelio en la Iglesia. Esta es no solo la posición de Melanchthon en el famoso añadido a los *Artículos de Esmalcalda*. No otra cosa, en lo que atañe al contenido, quiere decir Lutero cuando en el *Comentario a la Carta a los Gálatas* de 1531 señala que estaría dispuesto «no solo a llevar al papa en volandas, sino incluso a besarle los pies», si afirmara que «Dios justifica únicamente por pura gracia a través de Jesucristo». Así pues, la concepción «evangélica» de Iglesia no se opone, contradiciéndolo y excluyéndolo por principio, al ministerio petrino, como podría parecer de entrada. Antes bien, un ministerio petrino que se entendiera como servicio al Evangelio y bajo el Evangelio podría perfectamente representar una posibilidad para la comprensión evangélica.

También en este sentido ha dado el concilio Vaticano II pasos importantes. En su constitución sobre la revelación *Dei Verbum* pone de relieve que todos los ministerios eclesiales se hallan bajo la palabra de Dios y tienen que servirla, y en la declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae* hace valer el carácter libre y liberador de la obligación de fe. Sin embargo, siguen abiertas algunas preguntas. ¿Cómo se puede, amén de afirmarla de forma dogmático-universal, hacer comprensible de modo jurídico-concreto la compatibilidad de la vinculación del papa al Evangelio y su subordinación a él con el dogma de la infalibilidad promulgado por el concilio Vaticano I? ¿Cómo se puede hacer valer la libertad en la Iglesia frente al primado de jurisdicción? Más en concreto, el problema decisivo es la vinculación entre el primado de jurisdicción y la predicación infalible del Evangelio, establecida por el Vaticano I, pero no aclarada del todo desde el punto de vista teológico. ¿Puede hacerse valer de manera jurídicamente vinculante la pretensión incondicionada del Evangelio? Por eso, la cuestión del primado tan solo puede resolverse mediante una reflexión más profunda sobre la relación entre el primado del Evangelio y el primado del papa, entre derecho divino y derecho humano, entre libertad y vinculación en la Iglesia.

4. La Iglesia como institución según la concepción católica

El derecho y el ordenamiento jurídico fueron ya el genio de la antigua Roma. La doctrina y la praxis del primado de jurisdicción del obispo de Roma retoman esta antigua idea

romana en un nuevo plano. En efecto, Roma invoca para ello desde el siglo III el clásico pasaje neotestamentario sobre Pedro: «Lo que ates en la tierra quedará atado en el cielo; lo que desates en la tierra quedará desatado en el cielo» (Mt 16,19). «Atar» y «desatar» significan originariamente excomulgar y levantar la excomunión, esto es, excluir de la comunión eclesial visible y volver a acoger en ella. Así, la acentuación de la forma visible, jurídica, institucional de la Iglesia se convirtió cada vez más en una característica esencial de la eclesiología romana. A ello se añadió un segundo factor: la acentuación de la catolicidad, del carácter omniabarcador, espacial y temporalmente universal de la Iglesia. Esa es, en el fondo, ya la visión de la Carta a los Efesios, en la que la Iglesia se concibe como el cuerpo universal de Cristo, como el cuerpo de Cristo extendido por el universo entero, una visión que se opone a todo particularismo y provincialismo de Iglesia local –ya se trate de un patriarcado, ya de una Iglesia regional [*Landeskirche*]– y con más razón aún a todo individualismo que destruya la unidad de la Iglesia.

Allí donde la Iglesia, en su forma universal y al mismo tiempo institucional concreta, ocupa de este modo el primer plano, allí se plantea de por sí la pregunta por un ministerio central y universal de la unidad. Así como la Iglesia local no existe sin el ministerio –que en la palabra y los sacramentos representa a Jesucristo como cabeza de la Iglesia y mediante su misión pone de manifiesto que la salvación no viene «de abajo» desde la comunidad, sino «de arriba» desde Cristo y debe ser, por tanto, concedida y asignada autoritativamente a la comunidad–, así también la Iglesia universal precisa del *vicarius Christi*, que, como testigo personal, es tipo de la dimensión básica cristiana decisiva, del *solus Christus*. El primado del papa no debe, pues, desplazar ni ocultar el primado de Cristo, sino manifestarlo de forma testimonial y sígnica. Con ello se convierte también en testigo e instrumento de la libertad para la que Jesucristo nos ha liberado (cf. Gal 5,1). Como representante de Cristo, el papa es procurador de la unidad y la diversidad en la Iglesia. Esta visión católica romana de la Iglesia tiene su grandeza. Crea hacia dentro un fuerte sentimiento de identidad corporativa y hacia fuera convierte a la Iglesia en un signo e instrumento inequívoco de la unidad y la paz en el mundo, que tienen en último término su fundamento en la unidad y la paz con Dios. La catolicidad, que también las demás Iglesias persiguen, permanece, por el contrario, abstracta e innominada. En la eclesiología católica adopta, en cambio, forma concreta, puesto que la Iglesia adquiere una voz y un procurador no solo en el plano local, sino también en el plano universal. Aquí, la universalidad no menoscaba la claridad ni la obligatoriedad. Con ello, la unidad

de la Iglesia deviene concreta de un modo realmente molesto, lo que en una situación dominada por concepciones de la unidad que todo lo nivelan, igualan y relativizan explica el incesante afloramiento de un complejo (o mejor, un sentimiento) antirromano en la sociedad y en algunas formas de ecumenismo.

El concilio Vaticano II rompió ciertamente la unilateral acentuación del carácter institucional de la Iglesia y describió a esta como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y sacramento de Cristo, entre otras imágenes. Junto al aspecto de la Iglesia universal hizo valer de nuevo el aspecto de las Iglesias locales y realzó tanto la esencia sacramental-eucarística de la Iglesia como su servicio como testigo del Evangelio. Rompió sobre todo la estricta equiparación entre la forma institucional exterior y la esencia interior como cuerpo de Cristo y reemplazó la afirmación: «La Iglesia católica romana *es* el cuerpo de Cristo», por la formulación, considerablemente más abierta: «Esta Iglesia, constituida y ordenada en este mundo como sociedad, *se realiza* (*subsistit*) en la Iglesia católica» [572] . Aunque el equilibrio entre estos diversos aspectos en modo alguno se ha alcanzado ya, es evidente que con ello se concede espacio a las aspiraciones esenciales de las concepciones ortodoxa y evangélica de Iglesia. El debate sobre la esencia y la función del ministerio petrino se ha elevado con ello a un nuevo plano y se ha abierto de nuevo.

5. Posible convergencia

La Iglesia y su unidad son un misterio. Por eso nunca pueden ser captadas de forma definitiva en un concepto. Solo podemos vislumbrar su misterio desde diversos lados mediante una pluralidad de modelos que se complementan y critican recíprocamente. Las reflexiones anteriores querían mostrar que los diferentes tipos confesionales en la comprensión de la Iglesia dicen en cada caso algo verdadero e importante sobre la Iglesia y su unidad y que únicamente devienen falsos –es decir, heréticos– cuando absolutizan su aspecto verdadero hasta el punto de excluir el aspecto legítimo de los otros. Ninguno de los tipos que hemos analizado tiene por qué incurrir en ello; antes al contrario, todos están fundamentalmente abiertos a ampliaciones y correcciones mediante otros tipos de eclesiología.

Que tal integración pueda lograrse o no alguna vez es otra cuestión. La Iglesia concreta siempre es también una Iglesia de pecadores. Por eso, ninguna Iglesia puede

realizar su visión en aquella inocente pureza que es el presupuesto para la apertura a otras Iglesias y de otras Iglesias. Así pues, no podemos saber si la convergencia básica de los distintos tipos confesionales conducirá alguna vez al consenso. El dicho paulino: *Oportet et haereses esse*, «Es conveniente que haya herejes» (1 Cor 11,19), debería hacernos realistas y salvaguardarnos de ilusorias ensoñaciones ecuménicas. En cualquier caso, semejante reconciliación, que supone el perdón, no puede ser mera obra humana. Únicamente puede ser obra de la gracia reconciliadora de Dios, para la que debemos mantenernos dispuestos en la oración y la penitencia. A este ecumenismo espiritual debe seguirle también, ciertamente, la esperanza activa que hace todo lo que está a nuestro alcance para transformar –a través de la complementación y la crítica recíprocas– la actual pluralidad de confesiones que se excluyen unas a otras en una nueva diversidad reconciliada en la unidad, llegando así a una forma plena y abarcadora de lo católico.

III. Futuras tareas ecuménicas

Del planteamiento teológico fundamental derivan tareas ecuménicas concretas, que sin pretensión alguna de exhaustividad pueden formularse en tres postulados.

1. Un papado realmente católico

La definición del concilio Vaticano I realzó la figura del papa al margen del conjunto de la eclesiología. Ello ocasionó perturbaciones del equilibrio dentro de la eclesiología católica y generó una forma de papado tanto teológica como prácticamente angosta, que en modo alguno está en condiciones de hacer valer toda la riqueza de la tradición católica en lo que concierne al ministerio petrino. Un papado verdadera y plenamente católico solo puede lograrse reintegrando al papa con mayor claridad en el conjunto de la Iglesia y del cristianismo. El concilio Vaticano II dio un importante primer paso en esta dirección contrabalanceando, por una parte, la doctrina del papado mediante una doctrina del episcopado y la acentuación de la Iglesia universal mediante la acentuación de la Iglesia local y poniendo, por otra, el gobierno primacial en relación con el gobierno colegial de la Iglesia. Con ello vuelven a hacerse valer importantes motivos de la eclesiología del primer milenio. Sin embargo, en modo alguno quedan solucionados satisfactoriamente todos los

problemas. Sobre todo es necesario extraer de los principios del concilio consecuencias para la praxis de mucho mayor alcance que las extraídas hasta ahora. Por ejemplo, sería un urgente desiderátum elaborar un nuevo reglamento de provisión de las sedes episcopales que brinde mayor participación a las Iglesias locales.

La integración del papa en la Iglesia solo es, sin embargo, una de las caras del problema; la segunda, en el fondo más importante, consiste en la integración del papa en la constelación global de lo cristiano, la subordinación del primado del papa al primado del Evangelio. Esta sería la única forma legítima de limitar el primado papal de jurisdicción no desde fuera, sino desde dentro, desde la esencia del asunto. Como es sabido, el Vaticano I trazó con claridad los límites de la infalibilidad, pero no los límites de la jurisdicción papal. Para muchos católicos y también, con mayor razón aún, para muchos no católicos, esto constituye una fuente de temores. Les parece que de este modo no existen barreras para un uso ilegítimo e incontrolado de tal potestad. Ahora bien, entender el primado del papa como sometido al Evangelio conlleva importantes implicaciones. Pues la verdad del Evangelio no puede elevar su pretensión –como afirma la declaración sobre la libertad religiosa del Vaticano II, *Dignitatis humanae* (n. 1)– más que en virtud de la verdad misma. Solamente puede ser acogida en libertad. De ahí que la autoridad sujeta al Evangelio no pueda ser sino autoridad de la verdad y la libertad y que el derecho canónico tenga que acreditarse como derecho de la libertad cristiana. Las consecuencias que de ahí se derivan para la renovación del derecho canónico son de largo alcance. Solo mediante tales reformas puede el ministerio petrino devenir plenamente capaz de debate y consenso desde el punto de vista ecuménico.

2. Un papado ecuménico

Aunque el papado en su forma presente sigue representando un obstáculo para la unidad plena de la Iglesia y aunque de momento no es previsible una unificación completa, el debate ecuménico sobre el ministerio petrino está hoy tan avanzado que una función ecuménica del ministerio petrino parece ya posible, más aún, deseable. No pocos cristianos no católicos, que albergan serias reservas frente a las definiciones del concilio Vaticano I, desean no obstante semejante ministerio petrino ecuménicamente orientado. Este podría incluir tres aspectos: 1. El papa puede actuar como portavoz de la herencia cristiana común a todas las Iglesias. Si bien las Iglesias no católicas niegan al papa el

primado de jurisdicción para su respectivo ámbito, la idea de un primado pastoral es acogida gustosamente por muchos no católicos. 2. Además, el papa puede hablar en el mundo entero –no jurídica, pero sí moralmente– en nombre de todas las Iglesias cuando interviene como abogado de la libertad y los derechos humanos. 3. El papa puede, por último, entender su ministerio de la unidad no solo como servicio a la unidad en la Iglesia católica, sino como servicio a la unidad de todos los cristianos y todas las Iglesias. Podría y debería convertirse en inspirador de la unidad ecuménica y, en este sentido, en *centrum unitatis* de todas las Iglesias. De ello formaría parte también que desde Roma partieran iniciativas para establecer contactos con las Iglesias separadas de Roma y mantener encuentros con los responsables de estas.

En ello no se expresa aún la plena comprensión católica del ministerio petrino, pero sí funciones esenciales de este ministerio, funciones que en el mundo y la Iglesia contemporáneos son urgentemente necesarias y que en la práctica tan solo Roma puede asumir. Pues Roma es –como dice el documento anglicano-católico *La autoridad en la Iglesia*– «la única sede episcopal que reclama para sí un primado universal, la única que ha ejercido y sigue ejerciendo tal función episcopal». Puede abrigarse la impresión de que Roma todavía no ha reconocido ni realizado todas las potencialidades ecuménicas del ministerio petrino.

3. El papado como testigo de catolicidad concreta

Con lo dicho hasta ahora no hemos tocado aún el núcleo duro del debate sobre el ministerio petrino y la razón más profunda del disenso: la relación entre eucaristía y derecho (primado de jurisdicción) y la relación entre verdad y derecho (infalibilidad). En ambas cuestiones se trata de la concreta forma visible de la unidad de la Iglesia. Es de todo punto imposible ofrecer en este contexto una solución para ellas. Aquí no podemos sino apuntar el problema y sugerir una dirección en la que buscar la solución.

La dirección en la que seguir pensando y buscando se denomina con frecuencia, desde la asamblea plenaria de la Comisión de Fe y Constitución celebrada en Lovaina (1971) y la quinta asamblea plenaria del Consejo Mundial de Iglesias en Nairobi (1975), «comunión conciliar de las Iglesias». Esto significa la despedida tanto de una noción uniformista y monolítica de unidad como de una unidad solo invisible y puramente espiritual. Se apunta a una unidad de la Iglesia como comunión de Iglesias, que realizan

la única verdad de Jesucristo en múltiples y diversas plasmaciones y pueden, por tanto, reconocerse mutuamente y estar en comunión unas con otras.

Al descender a los detalles, esta idea rectora se entiende de forma diversa. De acuerdo con la visión católica, la estructura de esta unidad debería ser básicamente análoga a la que existe en el plano de la Iglesia local. Se necesita, en consecuencia, un centro visible de la unidad, un portavoz competente de toda la Iglesia, un obispo que ejerza para ella el ministerio de la unidad y actúe en nombre de la Iglesia como un todo. Según otra opinión, la unidad debería forjarse sin cesar a través de procesos conciliares. En estas diferencias se reflejan de nuevo las clásicas cuestiones de controversia, sobre todo la pregunta de si existen criterios institucionales para tales procesos y decisiones conciliares. Conforme a la actual concepción católica, un concilio solo puede calificarse de ecuménico si es convocado, dirigido y confirmado como tal por el obispo de Roma. A tenor de la comprensión evangélica, no existe ningún criterio formal semejante, sino solamente un criterio material. Un concilio es ecuménicamente vinculante si y solo si se revela como testigo de la verdad del Evangelio. La cuestión continúa siendo, por tanto, la misma que en el siglo XVI: ¿es Pedro como persona el fundamento de la Iglesia o lo es el credo? La respuesta católica reza: el testimonio del Evangelio no existe al margen de un testigo personal enviado que lo sostenga, el cual, sin embargo, tan solo es testigo si obedientemente se pone al servicio del testimonio. Así pues, el criterio formal y el criterio material se condicionan mutuamente. Del criterio formal no se puede prescindir si se quiere que la verdad del Evangelio sea atestiguada de manera concreta y vinculante y no se diluya en la reflexión y el debate permanentes. La condición de testigo nominal no es delegable en comisiones y procesos anónimos. De ahí que la tradición católica pueda y deba aportar a la determinación de la meta ecuménica de la conciliaridad de las Iglesias su idea rectora de catolicidad concreta, de una universalidad y ecumenicidad de la Iglesia que al mismo tiempo comporta obligatoriedad concreta.

Nadie puede predecir si en un futuro cercano partes mayores, eventualmente incluso Iglesias enteras del cristianismo hasta ahora no católico se adherirán a esta concepción de primado. Es muy improbable que el cristianismo entero, con todas sus múltiples denominaciones, haga alguna vez suya esta idea de catolicidad concreta. La opción escatológica de Dios por el mundo debe hacerse valer con una determinación que suscite la opción [*Entscheidung*], pero que también puede llevar a la división [*Scheidung*]. En

efecto, la opción escatológica de Dios solo se anuncia creíblemente allí donde, en aras de la verdad, tiene valentía también para la división, para atar y desatar.

Por eso, el papado siempre será un signo alrededor del cual no solo se congregan las personas, sino que también –y en mayor medida aún– se dividen las opiniones. Pero incluso aquellas Iglesias incapaces de admitir el ministerio petrino en su concepción católica plena deben confrontarse con la pregunta de cómo pueden, en cuanto Iglesias, atestiguar de manera vinculante la verdad del Evangelio y de qué otra forma pueden hacerlo si no es desarrollando el ministerio de Pedro, que según el testimonio de la Escritura fue el primero que, en representación de todos y normativamente para todos, atestiguó la fe en Jesucristo. Así, la existencia de un ministerio petrino ya en la situación de separación representa para el cristianismo no católico un aguijón para buscar una unidad concreta y vinculante de la Iglesia. Ya en la situación de división, más aún, en el rechazo de su pretensión, el ministerio petrino constituye un punto de referencia y de orientación de la catolicidad concreta y, en este sentido, un servicio crucificado a la unidad mayor de la Iglesia.

Esta unidad nos es encomendada hoy de modo especial como signo e instrumento de la unidad mayor del género humano. Por eso, también en este punto del diálogo ecuménico, probablemente el más difícil de su historia, debemos esperar contra toda esperanza y, desde la esperanza, no dejar nada sin intentar para que el mundo crea (cf. Jn 17,21).

Ir al índice

16.
Bautismo, eucaristía y ministerio en el actual debate ecuménico.

Observaciones sobre el Documento de Lima

I. Visión de conjunto del *Documento de Lima*

La presencia de la salvación, el tema fundamental de Johannes Betz, a quien están dedicadas estas líneas, se expresa de manera especial en los sacramentos del bautismo y la eucaristía; a ellos se subordina servicialmente el ministerio eclesial. Esta presencia es oscurecida, sin embargo, por las divisiones existentes dentro del cristianismo, que encuentran su expresión más clara en la ruptura de la mutua comunión eucarística. Tanto más gratas resultan las declaraciones de convergencia de la última asamblea plenaria de la Comisión de Fe y Constitución del Consejo Mundial de Iglesias, el llamado *Documento de Lima* sobre *Bautismo, eucaristía y ministerio* [573] . El consenso básico y la convergencia de largo alcance de todas las Iglesias y comunidades eclesiales cristianas en lo que atañe al bautismo, la eucaristía y el ministerio constituyen un acontecimiento ecuménico de primera magnitud.

Las tres declaraciones son el resultado de un proceso de estudio de cincuenta y cinco años, que se remonta a la primera Conferencia de Fe y Constitución en Lausana (1927) [574] . Una primera versión se presentó en la asamblea plenaria de Acra (1974) y se hizo famosa como el Documento de Acra [575] . Desde entonces, este texto ha sido vivamente debatido en las distintas Iglesias y comunidades eclesiales. Una comisión redactora, presidida por el Hermano Max Thurian, de Taizé, reelaboró a fondo el texto teniendo en cuenta las numerosas reacciones de las distintas Iglesias [576] . Si se considera la amplitud del espectro de Iglesias y comunidades eclesiales representadas en Fe y

Constitución, empezando por las Iglesias orientales antiguas hasta las Iglesias libres y las «Iglesias jóvenes», pasando por las Iglesias ortodoxas, la Iglesia católica de Roma, la Iglesia veterocatólica, las Iglesias y comunidades eclesiales anglicanas, luteranas y reformadas, seguramente pocos habrían podido siquiera esperar que el consenso –o la convergencia– entre las Iglesias y comunidades eclesiales separadas en lo que respecta a los tres sacramentos más importantes para la constitución de la Iglesia fuera tan fundamental y tan amplio.

A ello se añade una sorpresa adicional. El hecho de que la unidad de la Iglesia se busque y en gran medida se haya alcanzado ya por el camino de un consenso sobre los sacramentos está en consonancia con la mejor tradición católica, entendida en un sentido abarcador, no meramente confesional. Es cierto que hace tiempo ya que la antigua contraposición entre la Iglesia evangélica de la palabra y la Iglesia católica de los sacramentos dejó de ser válida [577] . Ambos interlocutores ecuménicos entienden hoy, con san Agustín, su común padre de la Iglesia, los sacramentos como palabra visible y corporeizada [578] y como signo de la fe [579] . Esta unidad de palabra y sacramentos o de fe y sacramentos se encuentra también en los textos de Lima (cf. *Bautismo* 8-16 y 20; *Eucaristía* 14, 16 y 27). Pero el acento recae de modo inequívoco en la dimensión sacramental de la Iglesia y su unidad, mientras que el enfoque específicamente protestante, cuyo punto de partida es la palabra de la promesa, que se percibe en la fe y de la que uno se cerciora en los sacramentos, pasa frente a ello a un segundo plano [580] . Por eso, al final de estas reflexiones tendremos que ponderar de nuevo si la diferencia confesional puede superarse en toda su profundidad mediante este método de una consideración más puntual de ciertos sacramentos al margen de su interacción en el pertinente contexto eclesiológico global. Sin embargo, primero vamos a ocuparnos de los muy gratos resultados concretos del *Documento de Lima*.

La parte que menos problemas plantea es la dedicada al bautismo. La relevancia salvífica del bautismo está atestiguada de forma tan clara e inequívoca en la Sagrada Escritura que al respecto no puede existir ninguna controversia entre las Iglesias [581] . Así, el *Documento de Lima* describe la relevancia salvífica del bautismo como participación en la muerte y resurrección de Jesucristo, como perdón y ablución de los pecados, como don del Espíritu, como incorporación al cuerpo de Cristo y como signo del reino de Dios y de la vida del mundo futuro (cf. *Bautismo* 2-7). Esta rica teología del

bautismo, bíblicamente fundada, tiene importancia desde la óptica de la teología de controversia en la medida en que indirectamente confirma por entero el consenso básico alcanzado en la doctrina de la justificación, la principal cuestión controvertida en el siglo XVI [582] . De este modo, entre las Iglesias y comunidades eclesiales separadas existe no solo un consenso fundamental respecto a cuál sea el centro del ser cristiano y del ser Iglesia; en virtud del bautismo común existe ya un vínculo esencial de unidad (cf. *ibid*., 6).

Los dos problemas de la doctrina del bautismo aún no superados por completo desde un punto de vista ecuménico conciernen, por una parte, a la relación entre bautismo y fe o, equivalentemente, entre el bautismo de creyentes y el bautismo de infantes (cf. *ibid*., 8-13) y, por otra, a la relación entre bautismo y confirmación (cf. *ibid*., 14 y 19). El problema mencionado en primer lugar desempeña un importante papel sobre todo para la relación con las comunidades baptistas. En una consulta celebrada en Louisville (1978) se logró, sin embargo, un considerable acercamiento [583] . Pues se puso de manifiesto que los propios baptistas tienen una praxis muy diferente unos de otros. Por otra parte, la idea de que la relación de fe y bautismo incluye un proceso de progresiva inserción en la realidad bautismal que dura toda la vida brinda una posibilidad de hacer converger en cierta medida ambos puntos de vista o posibilitar el entendimiento mutuo.

Así, se podrá decir que el documento sobre el bautismo está, en sus afirmaciones positivas (no en lo que deja abierto en los márgenes), en consenso pleno con la doctrina católica del bautismo. Con ello, puesto que el bautismo como sacramento de la fe funda la condición cristiana, se da una fundamental afinidad; más aún, unidad entre todos los cristianos. Sin embargo, según la concepción católica, se trata solo de un comienzo y un punto de partida, puesto que, conforme a su esencia, tiende a la plenitud de la vida en Cristo, sobre todo a la comunión eucarística [584] .

En el caso de la eucaristía, la situación es muy distinta. A lo largo de la historia de la Iglesia, la concreta determinación de la presencia de la salvación en la eucaristía ha sido a menudo sumamente controvertida. La exclusión de la comunión eucarística es incluso el hecho principal de la división eclesial. Frente a la Reforma, el problema se concreta y agudiza en dos cuestiones: la de la presencia real, es decir, la presencia verdadera, efectiva y esencial del cuerpo y la sangre de Jesucristo bajo las especies del pan y el vino;

y la de la presencia actual, o sea, la presencia sacramental del sacrificio de Jesucristo en la cruz, realizado de una vez por todas. En esta cuestión del carácter sacrificial de la misa es, junto con la cuestión del papado, donde con mayor fuerza se plasmó la polémica del siglo XVI. En los *Artículos de Esmalcalda*, Lutero caracteriza a la misa, justo por esta doctrina, como la mayor y más terrible atrocidad, a causa de la cual estamos y permaneceremos eternamente separados y enfrentados [585] . Como es sabido, el *Catecismo de Heidelberg* habla incluso de maldita idolatría [586] .

Sin embargo, precisamente en estas cuestiones se evidencia cuán útil puede ser para el diálogo entre católicos y evangélicos incorporar la pertinente tradición ortodoxa. Por desgracia, esta idea no se tiene suficientemente en cuenta en los encuentros ecuménicos en lengua alemana. El *Documento de Lima* sobre la eucaristía extrae su riqueza y profundidad teológica sobre todo de la tradición ortodoxa. Esto vale no solo, pero sí principalmente, para la acentuación de la importancia de la epíclesis en el acontecimiento eucarístico (cf. *Eucaristía* 14-18) [587] . A tenor de esto, es el Espíritu Santo quien en el banquete eucarístico hace verdaderamente presente para nosotros al Cristo crucificado y resucitado cumpliendo la promesa de las palabras de la consagración y donando la presencia real de Cristo (cf. *ibid*., 14). Mediante esta acentuación de la epíclesis se hace patente que la eucaristía no es una acción mágica o mecánica, sino una oración dirigida al Padre, que pone de manifiesto la absoluta dependencia de la Iglesia respecto de él (cf. *ibid*., 14 [Comentario]).

En esta acentuación del carácter epiclético, o sea, del carácter oracional de la Escritura se tiende ya el puente a otra ampliación, tal vez más importante, del horizonte teológico, con el fin de superar los reduccionismos de la tradicional teología de controversia. Pues la auténtica ampliación del horizonte aconteció en virtud de la moderna exégesis bíblica. Esta aportó sobre todo dos conceptos que son sumamente útiles para el diálogo ecuménico: el concepto de bendición y alabanza (*berakah*) y el concepto de memoria (*zikkaron*, *anámnēsis*, *memoria*), en el que no se trata solo de un recuerdo subjetivo, sino de una presencialización objetiva en una acción sacramental de carácter sígnico [588] . En el siglo XVI, ninguna de las dos partes tenía presente este sentido originario de memoria [589] . Su redescubrimiento llevó ya en los textos ecuménicos anteriores a Lima a una considerable distensión de la antigua controversia en torno al carácter sacrificial de la misa [590] . El *Documento de Lima* saca las antiguas

cuestiones de controversia por completo de su angosta perspectiva y vuelve a colocar la eucaristía, con ayuda de los dos mencionados conceptos, en los grandes contextos cósmicos e histórico-salvíficos. El punto de partida y la idea rectora para ello es la determinación de la eucaristía como «sacramento del don que Dios nos concede en Jesucristo a través de la fuerza del Espíritu Santo» (*ibid.*, 2). En consecuencia, no se trata primordialmente del don de la eucaristía, sino de la eucaristía como sacramento del don consistente en la obra salvífica de Dios a través de Jesucristo en el Espíritu Santo. En esta perspectiva abarcadora, la eucaristía es el sacramento de la presencia real de Jesucristo (cf. *ibid.*, 13), pero también el sacramento del singular e irrepetible sacrificio de Cristo (cf. *ibid.*, 8), o sea, el signo vivo y eficaz de su sacrificio, que él ofreció en la cruz de una vez por todas (cf. *ibid.*, 5). Con estas afirmaciones, las dos controversias del siglo XVI quedan resueltas en principio.

Esta afirmación de que el documento sobre la eucaristía resuelve en principio las cuestiones teológicamente controvertidas del pasado no implica, sin embargo, que ahora no haya ya ninguna pregunta abierta. Pues aunque se afirma decididamente la presencia real de Jesucristo en la eucaristía, la vinculación de tal presencia a los dones eucarísticos permanece indeterminada y abierta (cf. *ibid.*, 13). Con ello se rechaza con claridad una comprensión meramente simbólica de la presencia de Cristo en la eucaristía, al igual que una comprensión meramente horizontal de la eucaristía como sacramento de la fraternidad cristiana, pero en último término permanecen abiertas no solo las preguntas planteadas por la doctrina católica de la transustanciación, sino también la relación entre la concepción luterana y la concepción reformada [de calvinistas y zuinglianos] de la Cena. Sin embargo, aquí se puede mediar felizmente la idea de la presencia de Cristo a través del Espíritu Santo. Por eso cabe afirmar, junto con numerosos destacados teólogos católicos, que en la cuestión de la presencia real durante la celebración eucarística no existen ya hoy diferencias separadoras de las Iglesias [591] . Las distinciones tradicionales repercuten ciertamente en la cuestión de la presencia perdurable de Jesucristo más allá de la celebración de la eucaristía, aunque también aquí pueden consignarse palmarios acercamientos (cf. *ibid.*, 15 y 32). Por lo que respecta a la doctrina del sacrificio de la misa, la concepción bíblica de la memoria brinda un enfoque para repensar las controversias históricas sobre el sacrificio. Asociado con la idea de la intercesión [592] resulta incluso un enfoque que permite concebir de nuevo la eucaristía como muerte

expiatoria (cf. *ibid.*, 8 [Comentario]). Pero primero es necesario considerar las consecuencias de este enfoque, a fin de comprobar la solidez del consenso ecuménico. Sobre todo la relación entre sacrificio de Cristo y sacrificio de la Iglesia precisaría una determinación más cuidadosa [593] . La clarificación de estas dos preguntas aún abiertas es tanto más importante por cuanto la controversia sobre la perdurabilidad de la presencia de Jesucristo y la cuestión del carácter sacrificial conllevan considerables consecuencias prácticas, y fueron sobre todo tales consecuencias prácticas las que desencadenaron las controversias del siglo XVI.

Por último, hay que valorar positivamente un tercer punto de vista. En el *Documento de Lima*, la eucaristía no se entiende solo como acción de gracias al Padre, rememoración de Cristo, invocación del Espíritu y banquete del reino de Dios, sino también como comunión (*communio*) de los creyentes. «La comunión eucarística con Cristo presente, que alimenta la vida de la Iglesia, es al mismo tiempo comunión con el cuerpo de Cristo que es la Iglesia. La participación del mismo pan y del cáliz común en un determinado lugar hace patente y opera la unión de los comulgantes con Cristo y con todos los comulgantes de todas las épocas y lugares. En la eucaristía encuentra la comunión del pueblo de Dios su manifestación plena. Las celebraciones eucarísticas siempre tienen que ver con la Iglesia entera, al igual que la Iglesia en su totalidad está involucrada en toda concreta celebración de la eucaristía» (*ibid.*, 19). Esta acentuación de la dimensión eclesial de la eucaristía, en extremo importante, se corresponde por completo con la concepción veterotestamentaria; sin embargo, ya a comienzos de la Edad Media comenzó una devoción eucarística más individualista, que llegó a ser del todo determinante para la concepción protestante de la Cena como promesa y como cercioramiento de la salvación y del perdón de los pecados [594] . La doctrina católica oficial, en cambio, se ha atenido siempre a la idea veteroeclesial de la eucaristía como signo de la unidad y vínculo del amor [595] . Ecuménicamente, este punto de vista resulta relevante en un doble sentido. Por una parte, hace de la exclusión recíproca de la comunión eucarística un problema muy acuciante y, por otra, patentiza que la admisión mutua a la comunión no puede ser asunto solo de cristianos individuales o comunidades aisladas, sino que más bien concierne a la Iglesia entera.

Así, a modo de recapitulación cabe afirmar que el *Documento de Lima* no solo conserva en muy elevada medida la tradición de la concepción católica de la eucaristía o

al menos apunta en esa dirección. Más bien hay que decir además que puede enriquecer considerablemente la –en algunos aspectos angosta– concepción católica de la eucaristía recurriendo a la tradición bíblica y patrística, más abarcadora. Sin embargo, es necesario constatar con claridad que el texto, tanto en la cuestión de la presencia real como en la de la actualización del sacrificio de Jesucristo, deja abiertas preguntas que no lo están en la doctrina católica. Esto vale también, y de manera especial, para la cuestión de la presidencia de la celebración de la eucaristía (cf. *ibid*., 29), lo que nos lleva ya al documento sobre el ministerio eclesial.

Según la concepción católica, las Iglesias y comunidades eclesiales surgidas de la Reforma, «sobre todo por la carencia del sacramento del orden, no han conservado la genuina e íntegra sustancia (*substantia*) del misterio eucarístico» [596] . La cuestión del ministerio se considera en general la cruz del debate ecuménico. En consonancia con ello, las afirmaciones sobre el ministerio eclesial fueron las más controvertidas ya en el *Documento de Acra*. Y también fueron las más reelaboradas y corregidas hasta la asamblea plenaria de Lima; pese a ello, en Lima se negoció, por así decir, al milímetro por cada matiz.

Al igual que en los enunciados del Vaticano II al respecto, el punto de partida es la vocación de todo el pueblo de Dios (cf. *ibid*., 1-6). En la cuestión de la vocación especial del ministerio ordenado, el texto se aproxima asimismo asombrosamente a la tradición católica. La afirmación decisiva reza: «Para cumplir su misión, la Iglesia precisa de personas responsables de señalar su dependencia fundamental de Cristo de forma pública y permanente y, por consiguiente, de proporcionar, dentro de la multiplicidad de dones, el lugar de la convergencia de su unidad. El ministerio de tales personas, que desde tiempos muy tempranos recibieron la ordenación, es constitutivo para la vida y el testimonio de la Iglesia» (cf. *Ministerio* 8). Con ello, los ministros ordenados son designados inequívocamente como representantes de Jesucristo ante la comunidad (cf. *ibid*., 11). Deben manifestar a manera de signos la iniciativa divina y la dependencia de la Iglesia respecto de Jesucristo (cf. *ibid*., 12). Solo como representación de Cristo es el ministerio, también de modo representativo, punto de referencia para la unidad de vida y testimonio de la Iglesia (cf. *ibid*., 13 [Comentario]). Así pues, en el *Documento de Lima* la fundamentación eclesiológica del ministerio como servicio a la unidad se legitima de manera inequívocamente cristológica. Esto no excluye que el ministerio ordenado exista

solamente dentro de la comunidad de la Iglesia ni que haya de realizar su vocación en la comunidad y para la comunidad (cf. *ibid*., 12). Con ello, la tensión de «en» y «frente a» existente entre el ministerio y la comunidad, a la que se alude asimismo en otras declaraciones de convergencia, resulta constitutiva para la recta comprensión del ministerio eclesial [597] .

Salta a la vista que esta concepción del ministerio profundamente católica lleva a afirmaciones sobre la ordenación que se aproximan mucho, al menos por lo que atañe al contenido, a nuestra concepción sacramental (cf. *ibid*., 41). Pues la imposición de manos se entiende como signo del don del Espíritu (cf. *ibid*., 39); la ordenación denota, por consiguiente, una acción de Dios y de la comunidad a través de la cual el ordenado es fortalecido por el Espíritu para su tarea y apoyado por el reconocimiento y las oraciones de la comunidad (cf. *ibid*., 40). Con tales afirmaciones, el *Documento de Lima* se corresponde, dentro del protestantismo, más con una interpretación eclesial de Lutero que con una comprensión de Lutero fundamentalmente crítica con la Iglesia y la institución [598] . En consecuencia, las reacciones evangélicas a estos enunciados que apuntan más bien en una dirección católica –entendido el término en sentido amplio– tienen diversa modulación [599] . Para el curso subsiguiente del acercamiento ecuménico tendrá capital importancia cuál de estas dos posibilidades interpretativas de la eclesiología evangélica termine imponiéndose.

En el *Documento de Lima* mismo, el problema no es tanto la definición teológica del ministerio consonante con la gran tradición católica cuanto las formas específicas del ministerio ordenado y, más en concreto, la cuestión del triple ministerio de obispo, presbítero y diácono (cf. *ibid*., 19-33). En ello, el problema crucial es de nuevo la sucesión apostólica en el ministerio episcopal (cf. *ibid*., 34-38). Quizá se puedan resumir como sigue las algo alambicadas afirmaciones del *Documento de Lima*: este favorece en general la constitución y estructura episcopal como «servicio, símbolo y protección de la continuidad de la fe apostólica y la comunión apostólica» (cf. *ibid*., 36) y pide a las Iglesias que carecen de la sucesión episcopal que redescubran el signo que esta representa (cf. *ibid*., 53). Por otra parte, no se niega que las Iglesias sin sucesión episcopal tienen un ministerio de la palabra y de los sacramentos, así como también un ministerio de la *episkopḗ* [600] en diversas formas, en virtud del cual quizá (!) no les falte la continuidad en la tradición apostólica (cf. *ibid*., 53; véase también *ibid*., 24). El

Documento de Acra era en este punto algo más claro; pero para no poner en peligro la aceptación del documento en su conjunto, en la redacción final en Lima se rectificaron algunas formulaciones, lo que hizo que en esta cuestión el texto se expresara de forma algo menos vinculante. Pero en general permaneció una ligera tendencia a favor de un triple ministerio y del ministerio episcopal en sucesión apostólica. Con todo, esto no se fundamenta con la *institutio* u *ordinatio* divina, sino de un modo más bien pragmático: el triple ministerio podría (!) servir hoy como expresión de la unidad que buscamos y también como medio de alcanzarla (cf. *ibid*., 22).

Está fuera de cuestión que, por lo que atañe al problema del ministerio eclesial, en el *Documento de Lima* –a pesar de las notables y gratas afinidades y acercamientos– quedaron abiertos diversos puntos que, según la concepción católica, no son meros problemas secundarios, sino que remiten a cuestiones de fundamentos más profundas. Pues forma y contenido de la tradición apostólica están, según la concepción católica, indisolublemente entrelazados. El sacramento del orden (*ordo*) dentro de la sucesión apostólica en el ministerio episcopal es la expresión sacramental del principio de la tradición apostólica [601] .

La valoración recapituladora del *Documento de Lima* puede expresarse en tres puntos: 1. Todo lo que las tres secciones del documento afirman de manera positiva es también convicción católica de fe. Eso significa que se puede asentir plenamente a la intención y la orientación fundamentales de estos textos. 2. El documento en sus tres secciones deja abiertas cuestiones que para la doctrina católica no están abiertas. De ahí que no sea todavía una base suficiente para la comunión eucarística y el reconocimiento mutuo de los ministerios. 3. Un documento multilateral en el plano universal no puede, por supuesto, malentenderse directamente como descripción de la concreta situación ecuménica *in situ*. Pero las tres secciones de este documento constituyen un magnífico marco tanto para los futuros diálogos bilaterales como para el diálogo ecuménico en el plano comunitario. Un documento multilateral de estas características puede y debe impedir ante todo que los diálogos bilaterales diverjan entre sí y ocasionen nuevas divisiones. Por eso, los diálogos multilaterales y bilaterales son complementarios. De ahí que los resultados del diálogo multilateral logrados en Lima, de tan sorprendente alcance, inviten a hacer un balance global de los diálogos ecuménicos de los últimos quince años. Permítasenos realizar, para concluir, algunas fragmentarias observaciones al respecto.

II. Principales tendencias ecuménicas en la actualidad

El *Documento de Lima* permite poner de relieve sobre todo tres tendencias ecuménicas fundamentales:

1. *Reflexión sobre la permanente necesidad de la teología ecuménica clásica*. Después de un periodo de inseguridad a causa de un ecumenismo secular politizador y una unilateral teología contextual, en Lima volvió a imponerse en la Comisión de Fe y Constitución la teología ecuménica de tipo clásico. Como resultado de esta teología ecuménica se ha puesto de manifiesto un elevado grado de consenso o convergencia en verdades fundamentales de fe. Este resultado puede ser entendido, sin duda, como signo de la acción del Espíritu Santo en las Iglesias y comunidades eclesiales separadas.

Pero, por otra parte, en el contexto del *Documento de Lima* se evidenciaron diferencias que por el momento no parecen superables. Tales diferencias se nos han hecho patentes no solo en la cuestión del ministerio, sino en la comprensión de la eucaristía. Junto a ellas existe aún toda una serie de asuntos que hasta ahora apenas han sido abordados en el diálogo ecuménico. Mientras que en el problema del ministerio petrino se ha dado entretanto al menos un primer paso, las cuestiones de mariología y escatología, así como las relacionadas con distintos sacramentos –en especial la confirmación y la unción de enfermos–, por no hablar de las dificultades en la comprensión del matrimonio, apenas han sido arrostradas.

En consecuencia, no es cierto, a pesar de lo que en ocasiones afirman incluso renombrados teólogos, que las antiguas cuestiones de controversia estén más o menos resueltas en la teología actual y que ya solo posean el rango de divergentes opiniones teológicas de escuela, de suerte que todo lo demás no sea más que asunto de política eclesiástica. Pero tampoco es cierto que las diferencias persistentes conciernan ya solo a la doctrina oficial de la Iglesia y no desempeñen en la práctica papel alguno en la vida de los fieles. A buen seguro, el católico o evangélico practicante medio apenas puede dar razón reflexivamente, por ejemplo, sobre las diferencias confesionales en lo relativo a la presencia permanente de Jesucristo en la eucaristía. Pero no hace falta más que pensar en el caso de un párroco católico que quisiera retirar el tabernáculo de su iglesia o el caso inverso de un pastor evangélico que deseara poner un tabernáculo en la suya. No hace falta mucha fantasía para imaginarse que en tales casos la resistencia no vendría solo de la respectiva «Iglesia oficial», sino también, y seguramente de forma mucho más intensa,

de la propia comunidad afectada. Esto muestra que las diferencias doctrinales, en cuanto se tornan prácticas, sí que están bien presentes en la conciencia media de las comunidades. Y otro tanto vale para el problema del carácter sacrificial de la eucaristía, que está directamente vinculada con la cuestión de la celebración de la misa para vivos y difuntos. La praxis correspondiente resulta del todo natural para los católicos, incluso para los poco practicantes, mientras que hasta ahora apenas existe en la Iglesia evangélica; de suerte que también en este asunto cabe perfectamente hablar de un *sensus fidelium*. Las consecuencias prácticas por lo que atañe a la cuestión del ministerio saltan de todos modos a la vista y no necesitan ser discutidas por extenso.

Esta alusión a las diferencias persistentes no tiene, por supuesto, el propósito de fijar el *statu quo* ecuménico. Al contrario, lo que quiere mostrar es que la teología ecuménica no ha acabado aún ni mucho menos su tarea. No tiene ningún motivo para cruzarse de brazos lamentándose sobre el aparente o real inmovilismo de la «Iglesia oficial». Le queda mucho por hacer para allanar el camino a las Iglesias separadas hacia una asunción teológicamente responsable de la comunión eucarística y, por ende, de la comunión eclesial.

2. *La configuración de una alternativa ecuménica fundamental o la pregunta por la diferencia básica*. Los resultados logrados hasta ahora en el diálogo ecuménico se han alcanzado esencialmente sobre la base del llamado método de convergencia, que presupone que también allí donde hoy todavía no existe consenso pueden constatarse intenciones materialmente convergentes. De ahí se sigue que la unidad no es posible mediante recortes ni mediante la renuncia a lo propio, sino más bien solo a través de un crecimiento en la plenitud. Esta tendencia de la teología ecuménica clásica y de su argumentación de convergencia es cuestionada, con todo, por la propensión a constatar una diferencia básica entre las Iglesias separadas, en función de la cual también las afirmaciones comunes se entienden y valoran de modo radicalmente distinto [602] .

Ya durante la fundación del Consejo Mundial de Iglesias en Ámsterdam en 1948 se confrontaron dos orientaciones fundamentales que allí se describen como la actitud básica católica y la actitud básica protestante: la corriente católica (a la que pertenecen las Iglesias ortodoxas, la Iglesia católica de Roma, la Iglesia veterocatólica, las Iglesias anglicanas y una parte de las luteranas) se compromete con el fundamento común en la Escritura y su exégesis veteroeclesial vinculante, así como con la continuidad visible, que

encuentra su expresión sobre todo en el ministerio episcopal «histórico» [603] . La corriente protestante (a la que pertenecen partes de las Iglesias luteranas, las Iglesias reformadas [calvinistas y zuinglianas], las Iglesias libres y las «jóvenes comunidades eclesiales») defiende, en cambio, una comprensión actualista de la confesión de fe, a tenor de la cual la palabra de Dios se hace oír sin pausa, forjando así siempre de nuevo unidad y continuidad. Desde Ámsterdam se ha constatado sin cesar que con esta diferencia en la comprensión de la esencia de la Iglesia, de su continuidad y unidad, a menudo se corresponde una diferencia aún más profunda en la comprensión de la gracia y la justificación, más aún, en la cristología y la doctrina de Dios. La pregunta en torno a la cual gira esta controversia puede formularse de la siguiente manera: ¿qué relación guarda la trascendencia de Dios con su condescendencia? ¿Cómo puede tomarse del todo en serio la soberana e indisponible divinidad de Dios al mismo tiempo que su ingreso en la inmanencia, su encarnación en Jesucristo y la actualización de esta en la gracia, la Iglesia y los sacramentos, especialmente en la eucaristía? O preguntando al revés: ¿qué relevancia salvífica corresponde a la humanidad de Jesucristo y en qué medida son integradas, en analogía con ello, la acción y las instituciones humanas en el proceso de mediación de la salvación? Todos estos interrogantes tienen que ver con la relación fundamental entre Dios y el mundo, entre Dios y el ser humano.

La pregunta es, por consiguiente, si las diferencias entre las Iglesias separadas conciernen solamente a conclusiones divergentes a partir del legado común o si tales diferencias tienen también como presupuesto o como consecuencia diferencias en la comprensión de ese legado común. ¿Es cierto que confesamos cosas distintas (*alia*) en los asuntos concretos porque vemos el todo de manera distinta (*aliter*) [604] ? Con independencia de cómo se responda a este interrogante, lo cierto es que se halla en juego la comprensión global de lo cristiano. Ahí radica la seriedad, pero también lo prometedor del diálogo ecuménico, en el que, si se desarrolla adecuadamente, nunca se trata solo de cuestiones secundarias, sino de la totalidad de la fe cristiana. Esta ecuménica pregunta de principios se tuvo insuficientemente en cuenta en el *Documento de Lima*. Es de suponer que se planteará con tanta mayor fuerza cuando se aborde el próximo proyecto de estudio, definitivamente concretado en Lima: «La expresión común de la fe apostólica, hoy» [605] .

3. *El problema de la doctrina y la opción vinculantes*. La pregunta de si existe semejante diferencia fundamental entre las Iglesias y comunidades eclesiales separadas y de qué modo podría ser superada en cuanto diferencia separadora de las Iglesias depende esencialmente de cómo se autodefinen las Iglesias y comunidades eclesiales y cómo determinen su relación mutua a resultas de tal autodefinición. Con ello estamos ante la pregunta de cómo pueden decidir de modo vinculante sobre su doctrina de fe las Iglesias y comunidades eclesiales separadas. Nos encontramos, pues, ante el problema de la recepción [606] , importante desde el punto de vista ecuménico, así como ante las preguntas: «¿Cómo enseña la Iglesia vinculantemente?», y: «¿Quién enseña en la Iglesia vinculantemente?» [607] . ¿Quién decide, pues, con carácter vinculante sobre los resultados de los estudios ecuménicos? Con el avance del diálogo ecuménico, la pregunta se plantea desde la lógica interna del asunto de manera cada vez más acuciante. Por eso, el hecho de que el documento sobre *Bautismo, eucaristía y ministerio* haya sido enviado ahora a las Iglesias para que comience un proceso de recepción y reacción vinculante constituye un paso cualitativamente nuevo dentro del Consejo Mundial de Iglesias.

La virtud de la posición católica en esta nueva fase podría consistir sobre todo en que no hay duda de cuáles son las instancias decisorias. Que la Iglesia católica haga un uso valiente y clarividente de ello es, sin embargo, otra cuestión. La responsabilidad de poder y tener que decidir con carácter vinculante puede llevar a una falsa cautela y reserva. Para el interlocutor evangélico, la pregunta de cómo puede llegarse a decisiones doctrinales vinculantes es, en cambio, bastante más difícil de responder. Por otra parte, el menor peso institucional de tales decisiones puede favorecer la resolución a la hora de tomarlas. Así pues, las virtudes y debilidades de ambas partes presentan un balance bastante parejo. Cada interlocutor trae al ecumenismo no solo su legado, sino también sus dificultades específicas.

La decepción sobre el inmovilismo, real o supuesto, del ministerio eclesial ha llevado en los últimos años a la concepción práctica y teórica de un ecumenismo en el plano local, de un ecumenismo desde abajo y desde la base [608] . Si se prescinde de lo problemáticos que resultan términos como «base», «arriba» y «abajo», esta concepción acierta en esencia cuando afirma que tal recepción no puede acontecer solo de «arriba» hacia «abajo» ni tampoco puede consistir meramente en la aplicación *a posteriori* de los

resultados del «ecumenismo de vanguardia» de teólogos y responsables eclesiásticos. Ni el ministerio ni la teología tienen sentido fuera de la comunidad de los creyentes y al margen de ella. El fallido intento de unificación del concilio de Florencia (1439-1445), que se llevó a cabo sin contar con las comunidades concretas, debería servir de ejemplo aleccionador al respecto. Este ejemplo también muestra, sin embargo, que tanto en aquel entonces como en la actualidad la «base» –si en vez de atender solo a quienes se autoproclaman tal, se considera todo su espectro– tiene también a veces dificultades para seguir el paso del rumbo oficial. Ya habríamos avanzado mucho solo con que por doquier se practicara todo lo que hoy es ya oficialmente posible [609] . Así y todo, esto no cambia en lo más mínimo el hecho de que la Iglesia depende por principio de las fuerzas espontáneas en las comunidades y de que en estas debe desplegar y poner a prueba *in situ* su fuerza vital.

Este punto de vista, correcto e importante, devendría, sin embargo, falso en el momento en que la praxis ecuménica en el plano local no se orientara ya por la verdad del Evangelio, tal como este se ha entendido en la fe y la vida de la Iglesia a lo largo de los siglos, y abandonara en consecuencia la *communio* con la Iglesia una en el espacio y el tiempo, santa, católica y apostólica, apostando en vez de ello por un pragmatismo y actualismo pastoral de cortas miras. Pero ¿se le presta un servicio a la más abarcadora unidad del cristianismo poniendo en juego la unidad de la propia Iglesia? Es necesario, por consiguiente, escuchar conjuntamente la palabra de Dios, que se expone a sí misma en la vida de la Iglesia en la historia y en el presente. Que ello puede hacer que afloren tensiones es una realidad en la Iglesia, no solo hoy. Pero la vida se mueve siempre en tensiones (Johann Adam Möhler). Donde cesan las tensiones, se instala la muerte.

Que semejante ecumenismo teológicamente responsable, basado en un paciente caminar según la ley del «paso a paso», conduce de hecho hacia delante lo muestra sobre todo el camino de los cincuenta y cinco años que fueron necesarios para lograr el *Documento de Lima*. A buen seguro, este documento no constituye todavía la meta, la unidad de la Iglesia, pero sí un resultado intermedio sumamente significativo, sobre el que es posible seguir construyendo con solidez, tanto en la teología como en las comunidades. Es un signo de que el Espíritu Santo está presente y activo también en las Iglesias y comunidades eclesiales separadas, un signo por el que deberíamos sentirnos alegres y agradecidos.

Ir al índice

17.
El ministerio petrino como servicio a la unidad.
La doctrina de los dos concilios vaticanos y el debate actual

---

Incluso visiones de un futuro ecuménico tan bellas como la de un renovado servicio petrino a la unidad de la Iglesia sirven de poco si pasan de largo ante el núcleo duro del asunto. El núcleo duro de la concepción católica del ministerio petrino lo constituyen los dos dogmas papales del concilio Vaticano I, que fueron confirmados plenamente por el concilio Vaticano II: el dogma del primado de jurisdicción y el dogma del magisterio infalible del papa. En nada ayuda eludir estas afirmaciones ecuménicamente incómodas. El ministerio pontificio en ellas definido no es el centro de la fe y de la vida de la Iglesia católica, pero sí el símbolo más visible de su unidad, que le es inherente y por el que se siente agradecida. Desde el punto de vista ecuménico, sin embargo, el papado sigue siendo, a pesar de todos los acercamientos, un signo de contradicción y una razón para la división. ¿Cómo se puede avanzar? ¿Se puede avanzar realmente?

Intentamos ofrecer respuesta a esta tan importante como seria pregunta en tres pasos ya apuntados en el subtítulo de esta contribución: en la primera parte tratamos de presentar y explicar la doctrina del concilio Vaticano I y luego analizamos la recepción e interpretación de esta por el concilio Vaticano II. Las cuestiones abiertas que afloran en ello conducen solas, por último, a la tercera parte: el debate contemporáneo y los actuales esfuerzos de entendimiento ecuménico [610] .

I. El concilio Vaticano I

En primer lugar son necesarias un par de concisas referencias a la prehistoria de este concilio. Pues el papado, para muchos una de las instituciones más tradicionalistas y conservadoras, en realidad tiene detrás de sí una historia sumamente revolucionaria, por lo que también puede ser visto como abierto al futuro. Solo desde esta historia resulta posible juzgar tanto la realidad del papado como sus posibilidades futuras. Roma asumió una responsabilidad universal ya en los siglos II y III. Sin embargo, únicamente a partir del siglo IV encontramos una reflexión al respecto y una invocación expresa del encargo confiado a Pedro por Jesucristo. Tales afirmaciones aparecen plasmadas ya plenamente en el papa León Magno a mediados del siglo V. Sin embargo, la antigüedad eclesial no conoce todavía ningún enunciado magisterial sobre el primado de Roma. Las afirmaciones correspondientes de los antiguos concilios ecuménicos de Nicea (325), Constantinopla (381) y Calcedonia (451) [611] no son sino estipulaciones disciplinarias sobre la jerarquía de las grandes sedes patriarcales. También todas las demás declaraciones fueron más de tipo práctico y disciplinario que doctrina de fe explícitamente formulada. En el primer milenio, esta praxis se encuadraba en el marco de una eclesiología de *communio*, o sea, la unidad de la Iglesia se presentaba como una comunión recíproca de Iglesias locales o asociaciones patriarcales, unidas entre sí en la fidelidad común a la tradición apostólica y en la comunión de los sacramentos, en especial la eucaristía. A la Iglesia y al obispo de Roma les correspondía en ello una importante «prominencia» (Ireneo de Lyon). Como centro de comunicación, Roma era punto de orientación de la comunión eclesial y también portavoz y paladín de esta en situaciones críticas, así como juez en cuestiones disputadas. Esto es, qué duda cabe, más que un primado honorífico extrínseco, pero –sobre todo en relación con Oriente– todavía no el primado de jurisdicción del concilio Vaticano I.

La evolución hacia el concilio Vaticano I tiene que ver esencialmente con la transición de la eclesiología veteroeclesial de *communio* a una eclesiología de unidad bajo el primado del papa. Esta transición aconteció en el siglo XI, o sea, justo en la época en que Oriente y Occidente se separaron. Está asociada en especial con el nombre del papa Gregorio VII. Para hacer justicia a tal evolución, hay que tener presente que no aconteció en virtud, por ejemplo, del apetito de poder de Roma, sino en nombre de la *libertas ecclesiae*, esto es, la libertad de la Iglesia respecto de los poderes mundanos. El desarrollo de la Iglesia latina hacia una realidad jerárquicamente ordenada bajo la

dirección del papado estuvo, pues, al servicio de la libertad y la independencia eclesiales frente al poder mundano. Las primeras formulaciones conciliares de esta posición primacial del papa las encontramos en el segundo concilio de Lyon (1274) [612] y en el concilio de Florencia (1439) [613] . Ambos concilios anticipan, si se atiende al contenido, todas las afirmaciones esenciales del concilio Vaticano I sobre el primado papal de jurisdicción. Sin embargo, ninguno de estos dos concilios fue un concilio ecuménico en el sentido de los grandes concilios de la Iglesia antigua: de ahí que últimamente, siguiendo una formulación del papa Pablo VI con motivo de la conmemoración del séptimo centenario del segundo concilio de Lyon, a menudo se les designe como sínodos generales latinos [614] .

Una pretensión primacial del papado totalmente desmesurada tanto según la visión de aquel entonces como según la visión actual la encontramos luego en la bula *Unam sanctam* de Bonifacio VIII (1302). Esta bula concluye con la frase: «Someterse al Romano Pontífice lo declaramos, lo decimos, definimos y pronunciamos como de toda necesidad de salvación para toda criatura humana» [615] . Tales desmedidas pretensiones contribuyeron al declive del papado medieval en el cisma de Occidente y a la formación de un movimiento contrario, el conciliarismo medieval. Este afirmaba la superioridad del concilio ecuménico sobre el papa. Sea como fuere, con esta tesis logró resolver en el concilio de Constanza (1414-1418) la crisis que atravesaba el papado. Esto muestra que a finales de la Edad Media la posición del papa estaba todo menos clarificada.

En la protomodernidad [*Neuzeit*] concurrieron diversos motivos que impelieron a una clarificación. En primer lugar hay que mencionar la polémica de los reformadores, que rechazaban al papa por considerarlo el Anticristo. Esto era bastante más que una insolencia o una mera crítica a las situaciones anómalas que a la sazón de hecho existían en una medida hoy difícilmente imaginable. Para Lutero, que el papa era el Anticristo representaba una afirmación estrictamente teológica que negaba a la Iglesia papal la dignidad de ser la verdadera Iglesia de Jesucristo, es más, que la caracterizaba como una realidad anticristiana. La reacción por parte católica fue una acentuación aún más decidida del papado.

A ello se añade otra razón: los apuros en los que la Revolución francesa y la subsiguiente secularización pusieron a la Iglesia. La pérdida de casi todos los apoyos exteriores llevo a una reflexión sobre el sostén institucional intraeclesial. En medio de la

radical transformación que experimentaron todos los ordenamientos hasta entonces existentes, muchos vieron en el papado la única fuente remanente de autoridad moral para poner coto al mal del liberalismo, el materialismo y el secularismo. Numerosos obispos confiaban también en que un papado fuerte les proporcionaría un poderoso respaldo frente a las injerencias del Estado absolutista. Y así, se pusieron manos a la obra para superar los últimos restos de conciliarismo medieval, que pervivía en el galicanismo, el febronianismo y el josefinismo. Lo paradójico de esta evolución fue, sin embargo, que en la lucha contra el Estado absolutista la propia Iglesia adoptó formas absolutistas. Sobre todo el concepto de soberanía del absolutismo fue transferido ahora a la Iglesia. Esto, con ayuda de otros desarrollos, llevó a la concepción de una autoridad suprema infalible [616] . A este trasfondo histórico y sociológico se sumaron otros motivos psicológicos y de mayor carácter emocional. En torno a la figura de Pío IX se desarrolló una suerte de devoción papal, que en ocasiones adoptó rasgos realmente embarazosos.

Con ello queda claro el trasfondo de los dogmas papales del concilio Vaticano I (1869-1870) [617] . El papa Pío IX convocó el concilio con la declarada intención de que hiciera frente a los errores modernos lo mismo que el concilio de Trento había hecho frente a los errores del siglo XVI. De este abarcador plan solo se pudo realizar, a causa del estallido de la guerra franco-prusiana, una pequeña parte: la constitución dogmática *Dei Filius* sobre la fe católica, en la que se abordó el problema de la relación entre fe y saber, fundamental para el siglo XIX; y la constitución dogmática *Pastor aeternus* sobre *La Iglesia de Cristo*. Originariamente, esta constitución debía abordar toda la eclesiología católica. Se decidió, sin embargo, dar preferencia al capítulo undécimo sobre el primado del papa; y en el transcurso de las negociaciones conciliares se le añadió un capítulo sobre el magisterio infalible del papa, que no estaba contenido en el esquema preparatorio. Nos llevaría demasiado lejos informar en este contexto de todos los detalles de los debates conciliares. Sobre ello se ha escrito mucho en las dos últimas décadas. Gracias a ello se ha evidenciado que el concilio Vaticano I no puede simplificarse del modo en que habitualmente se hace. En la pugna entre la mayoría conciliar, que abogó enérgicamente por la definición del primado de jurisdicción y la infalibilidad del papa, y la minoría conciliar –representada sobre todo por obispos de las grandes diócesis alemanas y francesas, pero también por algunos obispos histórica y teológicamente muy cultivados, como el obispo Carl Joseph Hefele de Rotemburgo– se conformó un tercer bando,

moderado, que aportó importantes matizaciones a las formulaciones de la mayoría, al principio muy maximalistas, y consiguió que la mayor parte de ellas salieran adelante. Así pues, si se consideran las formulaciones conciliares con más detenimiento, se percibe que son bastante más matizadas de lo que al principio parece. En cualquier caso, están abiertas a la diferenciada recepción e interpretación que de ellas hizo el Vaticano II. La constitución dogmática *Pastor aeternus* sobre *La Iglesia de Cristo* [618] incluye, tras el prólogo, en el primer capítulo afirmaciones sobre la institución del primado mediante la vocación especial de Pedro, en el segundo capítulo afirmaciones sobre la pervivencia del primado de Pedro en los obispos romanos, en el tercer capítulo la definición del primado de jurisdicción del papa y, por último, en el cuarto capítulo la definición del magisterio infalible del papa. Esta estructura muestra que factores históricos, sociológicos y psicológicos externos resultaron determinantes para que el Vaticano I promulgara la definición. No obstante, el concilio vio que la verdadera justificación de esta se encontraba en las afirmaciones de la Escritura y la tradición. El Vaticano I entendió los dos dogmas papales como exégesis dogmáticamente vinculante del testimonio bíblico sobre el ministerio petrino.

Junto a ello, el prólogo menciona el intrínseco fundamento teológico objetivo de la doctrina del primado: la unidad de la Iglesia en la fe y en el amor. Y esta se funda en la unidad de Jesucristo con el Padre y en el legado de Jesús de «que todos sean uno» (Jn 17,20s). El Vaticano I comienza, pues, cristológicamente: Jesucristo es el *Pastor aeternus* y el obispo de nuestras almas (cf. 1 Pe 2,25). Esto no lo es una sola vez, sino de una vez para siempre. Su permanente función unificadora la ejerce a través de los pastores y maestros por él establecidos en la Iglesia, o sea, a través de los obispos. Pero con el fin de que el episcopado fuera uno e indiviso, Jesucristo instituyó en Pedro un principio permanente y fundamento visible de la unidad. De los debates conciliares se desprende que se ha distinguido con rigor entre el fundamento invisible de la unidad, Jesucristo mismo, y el fundamento visible, el ministerio petrino. Así pues, la doctrina del primado del Vaticano I solo resulta comprensible sobre el trasfondo de una idea sacramental de Iglesia, o sea, sobre el trasfondo de una concepción de Iglesia que entiende lo visible en la Iglesia como signo e instrumento de su esencia espiritual oculta. Por eso, cuando el concilio denomina al papa *vicarius Christi*, vicario o representante de Cristo, con ello no se pretende decir que el papa deba ni pueda sustituir o desplazar a Cristo. Al contrario,

debe hacer presente a Jesucristo y ayudar a que la palabra y la obra de Cristo sean efectivas en la correspondiente situación histórica de la Iglesia. Y esto, además, no lo hace él solo, sino en comunión con la totalidad del episcopado. Así, también la doctrina de la colegialidad del episcopado está presente ya en los debates del concilio Vaticano I. En este punto, el Vaticano II no hace sino desarrollar en lo esencial lo que el Vaticano I ya no podía decir expresamente.

Sobre este trasfondo debemos entender los dos dogmas papales del Vaticano I. El dogma del primado de jurisdicción del papa comporta que el papa no solo posee un ministerio de supervisión o una competencia marco general, sino el poder pleno y supremo de regimiento de la Iglesia universal; y ello, en materia de fe y costumbres, pero también en lo relacionado con el orden y gobierno de la Iglesia universal. Puesto que se trata del poder supremo, no puede serle concedido al papa por otro poder supuestamente superior, por ejemplo, por el conjunto de los creyentes o por el colegio de los obispos o cardenales. De ahí que el papa, en el ejercicio de su potestad plena, no dependa de ninguna otra instancia eclesiástica. Las decisiones del papa no precisan de confirmación alguna. Contra ellas no cabe apelar a otra autoridad. Por último, ninguna otra instancia puede exigir responsabilidades al papa. *Prima sedes a nemine iudicatur*, «La primera sede no está sometida al juicio de nadie». Todo esto es lo que se quiere decir cuando se habla de la jurisdicción plena (*plenitudo iurisdictionis*) del papa. Por supuesto, con ello no se pretende afirmar que la autoridad del papa carezca de límites. Está limitada tanto por la revelación como por el bien de la Iglesia. Lo que desea señalar es más bien que el papa no comparte su autoridad con ninguna otra instancia y que puede ejercerla en solitario y autónomamente. Más en concreto, esta suprema y plena potestad de gobierno del papa sobre la Iglesia universal es caracterizada por el concilio de un triple modo: 1. Se trata de una potestad episcopal. Es idéntica, por tanto, a la que cada obispo tiene en su diócesis. En el caso del papa no se limita, sin embargo, a la diócesis de Roma, sino que se halla referida además al conjunto de la Iglesia católica. 2. Es una potestad ordinaria. En el lenguaje canónico, este concepto no se contrapone a «potestad extraordinaria»; lo que se quiere decir no es, pues, que el papa asuma de modo ordinario todas las tareas de gobierno que hay que llevar a cabo en la Iglesia. En el lenguaje canónico, la «potestad ordinaria» se diferencia más bien de la «potestad delegada». Lo que se desea afirmar es, en consecuencia, que el papa ejerce su potestad de gobierno en su propio nombre, no en virtud de una delegación o autorización. 3. La autoridad del papa es no mediada. Puede

intervenir sin mediación en todas las Iglesias particulares o dirigirse directamente a todos los fieles sin necesidad de solicitar autorización o permiso de la autoridad local o personal competente. Y a la inversa, todos los fieles pueden dirigirse sin intermediarios al papa.

Esta definición del concilio Vaticano I motivó el despacho o telegrama circular [*Zirkulardepesche*] de Bismarck de 14 de mayo de 1872 [619] , en el cual el canciller imperial afirmó que, en virtud del primado directo y universal de jurisdicción papal, los obispos pasaban a ser meros órganos ejecutores del pontífice, quedaban degradados a funcionarios de este y se convertían, por ende, ante los gobiernos en funcionarios de un soberano extranjero. «Mediante estas decisiones, el papa se ha puesto en situación de tomar en sus manos los derechos episcopales en todas las diócesis y de sustituir la potestad de los obispos regionales por la potestad pontificia». «La jurisdicción episcopal ha quedado absorbida en la papal». Los obispos alemanes rechazaron esta interpretación del dogma en una declaración colectiva de enero y febrero de 1875. Con determinación señalan que el papa es obispo de Roma, pero no obispo de cualquier otra ciudad o diócesis. Los obispos no son instrumentos ni funcionarios del papa sin responsabilidad propia, sino pastores del rebaño que les ha sido confiado por el Espíritu Santo mismo. Esta declaración fue confirmada, de forma extraordinariamente solemne, por una carta de Pío IX de 4 de marzo de 1875 [620] . La declaración colectiva del episcopado alemán es, por eso, fundamental para la recta interpretación de los documentos del concilio. Implica que la jurisdicción universal del papa está determinada y también limitada por los principios de subsidiariedad y colegialidad. Con ello se tiende una vez más el puente hacia el concilio Vaticano II. Antes de ocuparnos de este, debemos dirigir nuestra atención al segundo dogma papal del Vaticano I: la definición del magisterio infalible del papa [621] . En el presente contexto no es posible, por supuesto, tratar el problema de la infalibilidad como tal. Este problema no solo concierne a la infalibilidad del papa, sino también a la de los concilios ecuménicos y a la de la Iglesia en su conjunto. Permítaseme tan solo una observación: el término «infalible», en sí equívoco, no significa que la Iglesia o el papa estén exentos de error (el término alemán *unfehlbar* sugiere incluso que están libres de toda tacha). Lo que se pretende afirmar es más bien que la Iglesia puede atestiguar la verdad de la fe sin equivocarse y, por ende, de forma definitiva y vinculante de una vez por todas.

El concilio Vaticano I no entró en el problema de la infalibilidad en cuanto tal, como tampoco se ocupó de la infalibilidad de la Iglesia. Esta fue tácitamente supuesta. El concilio se limitó a la definición de la infalibilidad del magisterio papal. Justo en este punto no se impusieron las ideas de los maximalistas. Al contrario, el concilio introdujo en la fórmula definitiva de la definición toda una serie de importantes delimitaciones. La más importante es que el concilio no habla de la infalibilidad del papa, sino de la infalibilidad del magisterio pontificio. Así, la infalibilidad no se refiere a la persona, que, por supuesto, tiene faltas y comete errores, sino a unas funciones ministeriales muy determinadas de esta persona. Tales funciones magisteriales están limitadas de un triple modo: 1. En relación con el contenido: la infalibilidad abarca solo la verdad en materia de fe y costumbres, tal como se ha revelado en el Antiguo y el Nuevo Testamento. 2. La infalibilidad está limitada en lo que atañe a los actos. Solo se da cuando el papa habla con carácter vinculante para toda la Iglesia, dando a conocer con claridad que lo hace de modo definitivamente válido y, por ende, universalmente vinculante. En el lenguaje técnico de la teología, estos actos se denominan decisiones *ex cathedra*. Estas son sumamente raras. Desde el Vaticano I ha habido solo una de tales decisiones *ex cathedra*, a saber, la proclamación del dogma de la asunción corporal de María a la gloria celestial (1950). 3. En tales definiciones *ex cathedra*, el papa posee, según la formulación del dogma de 1870, la infalibilidad que Jesucristo ha concedido a su Iglesia. El papa, por consiguiente, no formula su fe privada, sino la de la Iglesia. Es, como si dijéramos, el portavoz auténtico de esta. Cuando el concilio dice, sin embargo, que tales decisiones infalibles son «válidas de por sí, no en virtud del asentimiento de la Iglesia», esta afirmación –sin duda bastante equívoca– debe ser entendida en el sentido que a la sazón se pretendía. Pues en contra del galicanismo moderado se desea afirmar que tales decisiones papales no precisan ratificación *a posteriori* de una instancia supuestamente superior, o sea, de un concilio ecuménico. Queda excluida, por tanto, toda ratificación jurídica. Pero lo que, lejos de excluirse, más bien se da por supuesto es un consenso precedente de la Iglesia. Necesaria es, por otra parte, una recepción *a posteriori* por la Iglesia. No es importante para la validez jurídica, pero sí para la fecundidad espiritual de una definición dogmática.

Los dos dogmas del primado de jurisdicción y del magisterio infalible del papa fueron aceptados en la cuarta sesión, que se celebró el 18 de julio de 1870. Uno de los participantes, el benedictino inglés William Bernard Ullathorne, obispo de Birmingham,

describe la escena de un modo tan dramático que eclipsa a todo periodista romano: «La gran sesión ha terminado. El decreto fue aprobado con quinientos treinta y tres plácets contra dos *non placet* mientras descargaba una gran tormenta: los rayos iluminaban el aula, los truenos retumbaban sobre el tejado y el vendaval rompió el cristal de una ventana situada cerca del trono pontificio; llovía. Tras el recuento de votos, el papa confirmó el decreto en el acto. Y de inmediato, los obispos prorrumpieron en una ovación; en medio de la basílica de San Pedro estallaron vítores. Entonces se entonó el *Te Deum*, con los truenos haciendo las veces del registro del órgano» [622] .

Muchos vieron en esta escena una expresión del juicio divino sobre el concilio. Sobre todo desde el punto de vista teológico, la situación parecía sin salida. La puerta parecía haberse cerrado definitivamente. Muchos creyeron incluso poder profetizar que en la Iglesia católica ya no se celebrarían más concilios ecuménicos, hasta que con el Vaticano II ocurrió lo improbable. La minoría, que en el Vaticano I había sido derrotada, determinó ahora la recepción e interpretación de este concilio [623] .

II. El concilio Vaticano II

El trasfondo del concilio Vaticano II (1962-1965) es en varios sentidos muy distinto del trasfondo del Vaticano I. El contexto ya no era la Modernidad europea y los apuros que atravesaba la Iglesia. Por primera vez en su historia la Iglesia se veía confrontada más bien con una situación global del mundo. En cierto sentido cabe afirmar que ahora se había convertido realmente en Iglesia universal. La meta declarada del papa Juan XXIII no era desmarcarse del mundo, sino abrirse a él. También la imagen de Iglesia de su sucesor, Pablo VI, estaba marcada por completo por el diálogo, como muestra su encíclica inaugural *Ecclesiam suam* (1964): el diálogo en la Iglesia, el diálogo con las Iglesias separadas y el diálogo con el mundo.

Dada esta visión de la situación y del propio cometido, la cuestión del papado se replanteó [624] . En una Iglesia que en el concilio se entendió a sí misma como sacramento –esto es, como signo e instrumento– de la unidad con Dios y de los seres humanos entre sí, el ministerio de la unidad no era menos importante. ¡Todo lo contrario! Así, el último concilio asume todas las afirmaciones del concilio Vaticano I sobre el primado y la infalibilidad del papa. No prescinde de nada de ello. Cabría decir más bien:

refuerza las afirmaciones del Vaticano I. Pues uno de los acontecimientos más sorprendentes del nuevo concilio fue que recibiera sin discusión alguna los dogmas tan controvertidos noventa años antes. Entretanto, la Iglesia los había hecho suyos y pertenecían ya a su conciencia de fe afianzada. En la nueva situación, sin embargo, no solamente había que reiterar la tradición, sino que era necesario asimismo orientarla hacia su centro con el fin de reintegrar con mayor claridad en el conjunto la verdad del ministerio petrino, puesta aisladamente de relieve por el Vaticano I. Esta reintegración se llevó a cabo de un doble modo. Sobre todo, la Iglesia en general y todos sus ministerios, incluido el ministerio petrino, fueron reintegrados en lo que es el fundamento y centro de la fe cristiana considerándolos explícitamente desde Jesucristo. La constitución sobre la Iglesia comienza, en efecto, con las palabras: *Lumen gentium cum sit Christus*, «Cristo es la luz de las naciones». Así pues, solo *in Christo* es la Iglesia sacramento de la unidad. Por eso, afirma la constitución sobre la revelación *Dei Verbum*, el magisterio eclesiástico no está, ni siquiera el del papa, «por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio» [625] . Esta afirmación es importante en el presente contexto. Pues comporta que la autoridad del papa en modo alguno es absoluta e ilimitada. Está condicionada y limitada por la revelación, por el testimonio que de ella se ofrece en la Escritura y la tradición, o sea, también por las definiciones dogmáticas llevadas a cabo hasta ahora; y está limitada asimismo por la estructura fundamental que Cristo le dio a la Iglesia. Además, el primado y la infalibilidad fueron integrados en el todo más abarcador de la Iglesia. El suceso más importante durante los debates y decisiones en torno a la constitución sobre la Iglesia fue anteponer al actual capítulo tercero sobre «La constitución jerárquica de la Iglesia», el capítulo segundo sobre «El pueblo de Dios». En este capítulo se habla de la vocación y misión de todos los cristianos, de su común participación en el triple oficio de Cristo, de su responsabilidad conjunta y también de su común inerrancia en materias de fe. Con ello, todos los ministerios jerárquicos son clasificados como servicios en la Iglesia y para la Iglesia. Tampoco el ministerio petrino flota libre por encima de la Iglesia; antes bien, está al servicio de la Iglesia y para la Iglesia. De este modo, la eclesiología jurídico-jerárquica del Vaticano I fue reintegrada en la más abarcadora eclesiología de *communio* de la Iglesia antigua.

El debate sobre la reinterpretación del ministerio petrino en el marco de la eclesiología de *communio* se desarrolló en el concilio bajo el lema de la «colegialidad».

En una situación en la que se estaba configurando concretamente una Iglesia universal, el concilio quería y debía acentuar no solo la unidad de la Iglesia, sino también la diversidad de las Iglesias locales o particulares que la forman. Así, en la tradición de la Iglesia antigua enseñó que la Iglesia existe «en y a partir de» las Iglesias locales y es, en esa medida, una *communio* de Iglesias locales, cada una de las cuales está gobernada por su respectivo obispo [626] . Sin embargo, el concilio no enseñó solo el *ius divinum*, el «derecho divino» del obispo individual y la sacramentalidad de la ordenación episcopal [627] , sino además la colegialidad del conjunto del episcopado. «Así como, por disposición del Señor, san Pedro y los demás apóstoles forman un solo colegio apostólico, de igual manera se unen entre sí el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, y los obispos, sucesores de los apóstoles». Esto significa: no solamente el papa, sino todo el colegio o cuerpo de los obispos, «junto con su cabeza, el Romano Pontífice, y nunca sin esta cabeza, es también sujeto de la suprema y plena potestad sobre la Iglesia universal» [628] . El nuevo Código de Derecho Canónico asumió a la letra esta afirmación importante para la estructura constitucional de la Iglesia [629] .

La pregunta de cómo conjugar esta doctrina sobre la colegialidad del ministerio episcopal con y bajo el papa con la doctrina del primado del papa fue y sigue siendo, comprensiblemente, objeto de múltiples debates. Esta cuestión no está aún hoy aclarada de manera definitiva. Aquí se dan cita dos eclesiologías, que el concilio no logró equilibrar del todo ni conciliar por entero. Claramente excluidas quedan dos soluciones: 1. La solución según la cual el papa representa el único sujeto de la potestad suprema de gobierno en la Iglesia y el colegio episcopal únicamente es empoderado o autorizado por él, de suerte que este no puede actuar más que en virtud del derecho humano. 2. La solución según la cual la potestad suprema de gobierno de la Iglesia reside solamente en el colegio episcopal, de suerte que el papa recibe su autoridad de dicho colegio, actúa siempre en nombre de este y debe también, por tanto, rendirle cuentas. Por último, a buen seguro tampoco fue intención del concilio afirmar una doble potestad suprema de gobierno en la Iglesia, lo que –como con razón afirma Karl Rahner– sería un absurdo metafísico. El ministerio de la unidad, por esencia, tiene que ser uno y no puede estar escindido. Así pues, ¿cómo debemos concebir esta relación?

Mientras que la mayoría de los canonistas asumen dos sujetos –inadecuadamente distintos entre sí– de la suprema potestad de gobierno en la Iglesia, la mayor parte de los

teólogos dogmáticos hablan de un único sujeto de dicha potestad: el colegio de los obispos con y bajo el papa. Según esto, la autoridad suprema de gobierno siempre es colegial, pero la colegialidad puede ser ejercida de un doble modo: bien mediante actos formalmente colegiales, ya sean de tipo ordinario (deliberaciones, cartas, etc.), ya de tipo extraordinario (concilio, sínodo de obispos), bien mediante el papa en solitario como cabeza del colegio episcopal. Pero «en solitario» no es lo mismo que «por separado» o «aisladamente». Pues el papa, aunque actúe sin la participación formal del colegio episcopal, lo hace siempre como cabeza de este y, por tanto, unido a él.

El inconveniente de esta teoría reside en que, si bien formula de modo explícito e inequívoco la colegialidad de los obispos, no es tan clara en lo que respecta a la colegialidad del papa. En otras palabras, las consecuencias de la colegialidad para el papa no son suficientemente nítidas. En efecto, el concilio persigue incluso acentuar la libertad del papa en el ejercicio de su ministerio. Los comentarios previos explicativos ponen de manifiesto con gran fuerza este aspecto cuando dicen: «El Sumo Pontífice, como pastor supremo de la Iglesia, puede ejercer libremente su potestad en todo tiempo, como lo exige su propio ministerio» [630] . Dado este estado de cosas, sobre todo el sínodo de los obispos, creado por Pablo VI a sugerencia del concilio, no podía ser sino un órgano consultivo del papa; al menos hasta ahora no se ha convertido en un órgano que gobierne efectivamente la Iglesia como expresión de la responsabilidad colegial del conjunto del episcopado. El nuevo derecho canónico vuelve incluso a subrayar con notable énfasis el componente centralista.

En este punto se prolongó comprensiblemente en el posconcilio el debate que ya había empezado en el concilio. La pregunta era y es si pueden existir para el papa obligaciones jurídicas, no solo morales, que lo aten a la corresponsabilidad del colegio episcopal. La Comisión Teológica del concilio rechazó una propuesta de Pablo VI, según la cual el papa únicamente sería responsable ante el Señor [631] . A pesar de ello, el concilio no conoce ninguna obligación jurídica del papa de consultar con los obispos. Los teólogos que admiten la posibilidad de semejante limitación jurídica del primado remiten ante todo al concilio de Constanza, que enseñó la superioridad del concilio sobre el papa, enseñanza cuyo carácter vinculante es, sin embargo, controvertido. La mayoría de los teólogos opinan que una limitación jurídica del primado es inconciliable con los dos concilios vaticanos. La única salida que hoy muchos ven pasa por una voluntaria

autolimitación del papa, que consistiría, por ejemplo, en que este declarara de manera vinculante que determinadas decisiones importantes para la Iglesia universal no pueden adoptarse sin el asentimiento previo del colegio episcopal. Resulta palmario que entre ellas se contarían en primer lugar las decisiones magisteriales *ex cathedra*.

Así pues, es evidente que la doctrina de la colegialidad proclamada por el último concilio no está aún teóricamente clarificada del todo en algunos aspectos y que, con tanta mayor razón, todavía no se ha llevado por completo a la práctica. En efecto, hay que ver con toda objetividad que los modernos medios de transporte y comunicación de masas hacen hoy al papa presente hasta en la última parroquia rural de un modo que hasta ahora nunca había sido posible en la historia. Por eso, la pregunta de en qué modo han sido recibidos los textos del concilio Vaticano II, abiertos en diferentes direcciones, y de si han sido recibidos en la dirección deseada por los ecumenistas permanece de momento sin respuesta clara. De ahí que el título original del libro más reciente sobre el papado de Patrick Granfield rece: *The Papacy in Transition* [El papado, en proceso de cambio]. Con ello se describe con exactitud la situación actual.

III. El debate posconciliar

El debate posconciliar se movió inicialmente en el plano de las afirmaciones conciliares sobre la colegialidad. Pero ya pronto viró la discusión hacia problemáticas nuevas, aún no contempladas en esta forma por el concilio. Eso ocurrió, por una parte, en el debate sobre la infalibilidad desencadenado en especial por Hans Küng, del que no podemos ocuparnos en el presente contexto; y, por otra, en el debate desarrollado en el plano ecuménico sobre los fundamentos bíblicos del papado. En esta cuestión se alcanzó un acercamiento realmente sorprendente. Este consenso de largo alcance en la exégesis de los pasajes neotestamentarios sobre Pedro se expresa ante todo en el documento resultante del diálogo estadounidense entre luteranos y católicos: *Papal Primacy and the Universal Church* [632] . A partir de la «Relación de Malta» (1971), el primer informe sobre el diálogo universal entre luteranos y católicos, estos resultados fueron asumidos en todos los diálogos bilaterales, tanto en el católico-anglicano como en el católico-luterano [633] .

Aun así, sería más equivocado pretender sobrevalorar tal resultado. Pues el amplio consenso ecuménico en la exégesis de las afirmaciones neotestamentarias sobre Pedro en modo alguno comporta un acuerdo sobre la fundamentación bíblica de un ministerio petrino perdurable, con independencia de cómo se configure, y menos aún un acuerdo en el sentido de que las definiciones de los concilios vaticanos estén exegética e históricamente «avaladas». ¡Antes al contrario! En todos los resultados de los diálogos, los luteranos se limitan a acentuar la posibilidad de un ministerio petrino práctica y teológicamente renovado, mientras que la parte católica juzga tal ministerio como constitutivo de la Iglesia y necesario para ella. Con ello seguimos estando, por lo que respecta al contenido, ante la distinción trazada en el siglo XVI. Ya entonces se mostró dispuesto Melanchthon, aunque rechazaba un primado de «derecho divino», a reconocer bajo determinadas condiciones, en aras de la unidad y la paz en la Iglesia, un primado de «derecho humano» [634] .

Esta cuestión se plantea de nuevo en la actualidad. La diferencia entre entonces y hoy radica en que en la actualidad la distinción entre «derecho divino», o sea, lo que se debe a iniciativa divina, y «derecho humano», o sea, lo que acontece en la Iglesia por impulsos histórico-humanos, no puede establecerse ya con tanta nitidez. No existe un «derecho» químicamente puro, por así decir. El derecho siempre se despliega más bien en mediaciones y configuraciones humano-históricas. Y a la inversa, en la Iglesia no puede existir tampoco un mero «derecho humano», al margen de toda relación con impulsos divinos y con la escucha de la palabra de Dios y del Espíritu de Dios activo en la Iglesia.

Esta nueva visión y mentalidad histórica tiene consecuencias para la forma en que hoy preguntamos por una eventual institución del ministerio petrino por Jesucristo. El documento estadounidense de consenso califica de anacrónica la pregunta de si Jesús nombró a Pedro primer papa, puesto que esta pregunta resulta solo de la retroproyección sobre el Nuevo Testamento de un modelo posterior de papado. Con razón se dice que hoy no podemos preguntar si Jesús instituyó el primado tal como lo entendemos en la actualidad, sino solo si –y en caso de respuesta afirmativa, en qué medida– la posterior aplicación de la tipología petrina neotestamentaria al papado está en conformidad con la dirección en la que se mueve el Nuevo Testamento [635] .

Este nuevo planteamiento se plasma en un nuevo concepto: «ministerio petrino». Esta expresión tiene la ventaja, respecto a «papado», el término habitual hasta ahora, pero con mucho lastre histórico, de que remite a las raíces neotestamentarias y al mismo tiempo mide críticamente con ellas las configuraciones históricas posteriores. El relativamente joven sintagma «ministerio petrino» representa, por tanto, un concepto normativo crítico que permite a la teología católica contemporánea llevar a cabo, a la luz del origen, una relectura de las plasmaciones históricas del papado y de los dogmas papales. Esta expresión también plantea, sin embargo, una pregunta a las Iglesias no católicas. ¿Dónde y de qué modo se percibe en ellas la función petrina fundada en el Nuevo Testamento, que no es sino el servicio a la unidad de la Iglesia universal? Este modo históricamente orientado de preguntar se corresponde también con el desarrollo histórico del ministerio petrino. Pues el clásico pasaje petrino de Mt 16,17-19 solo se utilizó como fundamentación a partir de los siglos III y IV, una vez configurados ya los primeros rudimentos de la idea de un primado romano. Así pues, al comienzo de la evolución no está la apelación a una palabra de Jesús, sino experiencias y desarrollos históricos que luego condujeron a una relectura de la Escritura. Se descubrió que el encargo dado a Pedro de fortalecer a sus hermanos y de ser fundamento pétreo de la Iglesia se había acreditado concretamente en la Iglesia de Roma, por lo que fue asumido como tarea permanente. También podemos decir: para la fundamentación teológica del ministerio petrino no fue determinante la Escritura analizada desde una perspectiva histórico-crítica distanciada, sino la Escritura apropiada comprometidamente en el contexto de la fe vivida por la Iglesia y del Espíritu en ella operante, la Escritura leída a la luz de la tradición. Con ello se ha formulado ya un primer principio hermenéutico importante que puede ayudarnos a avanzar en la cuestión, ecuménicamente tan difícil, del papado. No debemos entender la Escritura como letra muerta; antes bien, hay que leerla a la luz de la experiencia histórica de la Iglesia, traduciéndola a la situación correspondiente. Pero, a la inversa, también hemos de someter a una relectura crítica desde el testimonio originario de la Escritura todas las configuraciones históricas del ministerio petrino, incluidos los dogmas papales del concilio Vaticano I. Este principio salvaguarda, por una parte, la continuidad con la tradición; pero permite, por otra, renovar la tradición desde el origen y abrirla a un futuro nuevo.

A esto se añade un segundo principio hermenéutico. Si leemos la Biblia a la luz de las experiencias históricas de la Iglesia y afirmamos hoy con el Vaticano II que también

fuera de la Iglesia católica se dan elementos esenciales de la Iglesia; más aún, si hablamos de Iglesias y comunidades eclesiales fuera de la Iglesia católica de Roma, ello significa que tenemos que entender más profundamente la historia del papado y, en especial, los dos dogmas papales del Vaticano I también a la luz de las experiencias que las Iglesias no católicas han vivido con este papado. Así pues, debemos tomarnos en serio lo que las demás Iglesias y comunidades eclesiales opinan del papado, tal como se ha realizado hasta ahora en concreto en la historia, e incorporar constructivamente a la relectura de nuestra tradición católica las aspiraciones positivas que alientan detrás de esa crítica. En esta tarea nos encontramos sin duda solo al principio, y nadie puede saber de antemano qué resultará de semejante empresa. Que este proyecto es dogmáticamente posible por principio se sigue de que todos los concilios ecuménicos desde la ruptura de Oriente y Occidente en el siglo XI, incluidos los dos vaticanos, en el fondo no fueron sino sínodos generales de Occidente. No representan el mismo consenso universal que los concilios del primer milenio. Aunque hayan realizado afirmaciones de permanente validez desde la concepción católica romana y sean, por consiguiente, irreversibles en su intención enunciativa, sus afirmaciones todavía han de ser integradas en un consenso ecuménico más abarcador. Su recepción no ha terminado aún, por así decirlo; y con la recepción, tampoco ha concluido su interpretación. Formulado con otras palabras: justo porque las definiciones de estos concilios son verdaderas y válidas según la convicción católica romana, confiamos en que tendrán un futuro perdurable. Pero tal futuro no podemos planificarlo ni obrarlo; nos será concedido más bien por el Señor de la Iglesia y su Espíritu, por lo que en último término permanece indisponible para nosotros.

Si se intenta imaginar y planificar de antemano un poco ese futuro, en la medida en que sea humanamente posible, cabe enumerar con toda la cautela preceptiva los siguientes tres puntos de vista para un ministerio petrino renovado desde el espíritu de la Escritura y la tradición:

1. La cuestión de qué aspecto debería tener un ministerio petrino reconocido ecuménicamente como servicio a la unidad depende en elevada medida del modelo conforme al cual se conciba la futura unidad ecuménica más amplia de la Iglesia. Si bien aquí no podemos ocuparnos en detalle de este debate, cabe decir que tal unidad no puede ser una unidad uniformista, una Iglesia unitaria, sino que debe tratarse de una unidad de Iglesias, o sea, de una unidad dentro de la cual sea posible y se realice una diversidad en

todas las cuestiones que no sean necesariamente vinculantes desde el punto de vista dogmático. Esta diversidad posible, más aún, deseable dentro de la unidad permite también en las cuestiones dogmáticas una diversidad de formulaciones, lenguajes y mentalidades.

A tenor de lo dicho, la tarea del ministerio petrino debería entenderse con mayor determinación que la que muestra el Vaticano II en el contexto de la conciliaridad, sinodalidad, colegialidad y subsidiariedad en la Iglesia. Para poder prestar su servicio a la unidad, debería ser al mismo tiempo un servicio a la libertad legítima en la Iglesia. Por eso sería conveniente distinguir de forma mucho más clara entre los derechos que corresponden al papa como primado de la Iglesia latina y los que como titular de la sede petrina le competen para la Iglesia universal. El ministerio petrino no es necesariamente sinónimo de centralismo y curialismo. Por mencionar tan solo un ejemplo: el derecho del papa a nombrar libremente a los titulares de las sedes episcopales no viene dado por necesidad con el ministerio petrino; este derecho puede entenderse también como un derecho patriarcal y circunscribirse en consecuencia al ámbito de la actual Iglesia católica romana. De este modo podría garantizarse que la riqueza y diversidad de las legítimas tradiciones recibidas que caracterizan a los diferentes grupos confesionales, lejos de ser reprimidas, se conservan, más aún, se enriquecen.

2. Junto a la responsabilidad colegial, conciliar y sinodal por la unidad de la Iglesia se necesita también la responsabilidad personal por la unidad de la Iglesia, o sea, un servicio especial a la unidad: el ministerio petrino. Un consenso ecuménico de largo alcance consiste en que una Iglesia local dada no puede existir sin el servicio ministerial del obispo (o, según la concepción protestante más extendida: del párroco o pastor) a la unidad de la Iglesia. Este ministerio de la unidad debe entenderse como servicio dentro de la respectiva Iglesia local, pero también como servicio plenipotenciario situado frente a la Iglesia local, frontero a ella. Esta tensa relación de «en» y «frente a» entre el ministerio y la Iglesia es vista en la actualidad por la mayoría de las Iglesias y comunidades eclesiales como constitutiva de la Iglesia y, por ende, como *ius divinum*. Pero si la Iglesia no se realiza solo como Iglesia local, sino como Iglesia universal, en el plano de la Iglesia universal vale de modo análogo la misma estructura. Aquí radica la razón teológica objetiva de que la doctrina católica considere el ministerio petrino como una realidad esencial para la Iglesia y, por ende, irrenunciable.

Sin embargo, este ministerio de la unidad en el plano de la Iglesia universal no tiene por qué entenderse solo ni tampoco primordialmente desde un punto de vista jurídico, como primado de jurisdicción. Se trata de un ministerio pastoral, o sea, de un ministerio de la *martyría* –el testimonio en pro de la única verdad de Jesucristo, que todo lo une–, de un ministerio de la *leitourgía* –la celebración de la eucaristía como sacramento de la unidad– y de un ministerio de la *diakonía* –el servicio al amor cristiano que incluye el compromiso a favor de la justicia, la paz y la libertad en el mundo–. Tal responsabilidad pastoral universal sería, sin embargo, absurda e insustancial en sí si no respondiera realmente de algo, si careciera, pues, de verdadera autoridad en el desempeño de su ministerio. En consecuencia, un primado pastoral solo es teológicamente razonable si asume en esencia como elemento suyo la intención que se halla tras el primado de jurisdicción. De ahí que las ideas de portavoz, símbolo, signo y centro de comunicación de la Iglesia, con las que en el debate actual a menudo se describe un ministerio petrino ecuménico, sean razonables y útiles. Así y todo, según el planteamiento católico, no llegarán plenamente a la realidad pretendida hasta que se percaten de que, conforme a la visión bíblica, el ministerio eclesial siempre incluye la responsabilidad personal del testigo que, como individuo, avala su «causa» con toda su existencia y que, por tanto, nunca puede diluirse en el nosotros de un colegio entendido colectivamente. Solo como tal testigo personalmente responsable que habla y actúa con autoridad puede convertirse el ministerio petrino en un símbolo que confiera a la Iglesia identidad hacia dentro y hacia afuera.

3. La relación entre responsabilidad colegial y conciliar por la unidad de la Iglesia, de un lado, y responsabilidad personal del ministerio petrino por esa misma unidad, de otro, se ha transformado considerablemente en el curso de la historia de la Iglesia. El último concilio intentó lograr un equilibrio entre la eclesiología de *communio* del primer milenio y la eclesiología de unidad del segundo milenio. Pero, como hemos visto, la precisa relación entre ambas sigue estando en gran medida abierta, incluso después del Vaticano II. Joseph Ratzinger ha llamado la atención sobre el hecho de que la Iglesia católica no puede ni debe exigir hoy a la Iglesia ortodoxa, por lo que atañe al reconocimiento del ministerio petrino, más de lo que esta reconocía de hecho en el primer milenio. Sin embargo, algo parecido valdría para las Iglesias y comunidades eclesiales nacidas de la Reforma. En consecuencia, una futura unidad ecuménica más amplia de la Iglesia en modo alguno tiene por qué ser concebida según el modelo

concreto de unidad actualmente existente dentro de la Iglesia católica. Todas las tradiciones confesionales deben aportar sus riquezas a una futura unidad ecuménica de las Iglesias. Si lo entiendo correctamente, los acercamientos ecuménicos y los textos de convergencia constituyen una suerte de acontecimiento preconciliar. Deben capacitar a las Iglesias separadas para la celebración de un concilio, esto es, deben ponerlas en una situación en la que puedan reunirse, con fundadas perspectivas de éxito, en un concilio ecuménico –en el sentido más abarcador del término– con el objetivo de forjar una comunión conciliar de Iglesias en comunión con el ministerio petrino. Tal comunión conciliar de Iglesias es, por el momento, la única meta concebible de los esfuerzos ecuménicos.

El ministerio papal: ¿servicio al ecumenismo u obstáculo para el ecumenismo? La respuesta a esta pregunta solo puede ser: mientras el papado sea visto por las demás Iglesias y comunidades eclesiales como un obstáculo para el ecumenismo, la crítica del cristianismo no católico tiene que ser para la Iglesia católica un aguijón en la carne que le empuje a buscar una realización del ministerio petrino más acorde con el Evangelio, convirtiéndolo así en un servicio al ecumenismo. Pero el ministerio petrino debe ser un aguijón en la carne también para las Iglesias y comunidades eclesiales no católicas. Ya en la actual situación de división, el ministerio petrino puede tener para ellas una función unificadora si se convierte en una invitación a reconocer su déficit de unidad y a esforzarse por una unidad concreta y vinculante. Así pues, ya hoy, cuando a muchos se les antoja un obstáculo, el ministerio petrino podría ser, de modo indirecto y sin duda aún muy distante de la meta, un testigo y un símbolo de –y un servicio a– la unidad, de la cual el mundo necesita precisamente hoy signos para poder vivir en paz y unidad. Si no existiera este ministerio de la unidad, tanto a la Iglesia como al mundo les faltaría ya hoy algo decisivo: un símbolo de esperanza, de unidad y de paz en la libertad y el amor mutuo.

Ir al índice

18.
La sucesión apostólica como problema ecuménico

I. El problema

Las deliberaciones del Grupo de Trabajo Ecuménico sobre las reprobaciones mutuas del siglo XVI y la conclusión a la que se ha llegado dan un impresionante testimonio de que en las dos últimas décadas muchas controversias del pasado se han resuelto o han sido encauzadas hacia una solución, tanto en el problema del ministerio como en muchos otros. La cuestión del ministerio sigue considerándose, no obstante, la cruz del diálogo ecuménico. Joseph Ratzinger incluso caracteriza el tema «Tradición y *successio apostolica*» como «el asunto nuclear en la disputa entre católicos y protestantes» [636] . El amplio consenso en la cuestión de la sacramentalidad del ministerio solamente ayuda a avanzar si es alcanzable también un acuerdo sobre la sucesión apostólica en el ministerio [637] . Pero en este tema, a pesar de una serie de nuevos y notables puntos de vista, no existe aún consenso pleno [638] . La cuestión del primado [639] , que también está lejos de ser resuelta, es un aspecto particular de este problema más abarcador y, como si dijéramos, su agudización extrema.

Sin duda, también en la cuestión de la sucesión existen acercamientos gratos y un entendimiento mutuo considerablemente acrecentado. En efecto, todas las Iglesias reconocen en la confesión común de fe la única *ecclesia apostolica* y la normatividad permanente del testimonio apostólico. Pero optan por caminos diferentes a la hora de comprender de forma más precisa la apostolicidad. La primera asamblea plenaria del Consejo Mundial de Iglesias, celebrada en Ámsterdam (1948), vio en la acentuación de la continuidad «horizontal» visible de la Iglesia en la sucesión apostólica del ministerio

episcopal incluso la más profunda diferencia entre la actitud fundamental católica y la protestante, que subraya ante todo la iniciativa «vertical» de la palabra de Dios y la respuesta de la fe [640] . Desde entonces se ha producido en numerosos textos ecuménicos, últimamente en el *Documento de Lima*, un cambio considerable. También las Iglesias surgidas de la Reforma, si se cumplen determinadas condiciones, están hoy «dispuestas a aceptar la sucesión episcopal como signo de la apostolicidad de la vida de toda la Iglesia» [641] .

Si el problema de la sucesión apostólica en el sentido de la sucesión apostólica en el ministerio episcopal sigue planteando, no obstante, dificultades, ello se debe a buen seguro a que en esta cuestión se contraponen diferentes realidades institucionales fruto de la historia, así como diferentes estructuras eclesiásticas. Eso crea un conflicto que no cabe resolver solo con interpretaciones teológicas. En último término, esta cuestión tiene que ver incluso con la relevancia teológica de lo histórico y lo institucional mismo. El problema de la sucesión apostólica afecta con ello a la estructura básica de la Iglesia en general. Sobre todo el documento luterano-católico *Comunión eclesial en la palabra y los sacramentos*, al que por desgracia se ha prestado escasa atención, señala el hecho de que en la determinación precisa de la relación entre la forma institucional visible y la esencia espiritual oculta de la Iglesia, perceptible solo en la fe, existe entre las confesiones una diferencia esencial, y añade: «Que en el futuro sea posible restablecer la comunión eclesial entonces rota dependerá precisamente también de la solución de esta cuestión controvertida» [642] .

El problema de la eclesiología estuvo ya en el siglo XVI detrás de las diferentes posiciones enfrentadas como motivo de separación. Pero en general nunca había sido tematizado hasta ahora, ni en aquel entonces ni en los documentos ecuménicos de convergencia, ni siquiera en las negociaciones sobre la retirada de las reprobaciones mutuas [643] . Por eso, el debate sobre el reconocimiento de los ministerios se desarrolló la mayoría de las veces de manera demasiado puntual. Eso tenía que llevar casi por necesidad a las aporías ante las cuales hoy, por desgracia, nos encontramos en el diálogo ecuménico.

En lo que sigue intentaremos sacar el problema del ministerio –como cuestión decisiva del diálogo ecuménico– de su aislamiento y, sobre la base de lo alcanzado en los diálogos ecuménicos desarrollados hasta ahora, mostrar un camino razonable hacia

delante. Esto solo será posible si antes nos cercioramos, al menos brevemente, de los fundamentos bíblicos y veteroeclesiales y cobramos conciencia clara de las raíces de la aporía común en los reduccionismos y desplazamientos de la estructura global ya mucho antes del siglo XVI.

II. Fundamentos bíblicos de la sucesión apostólica

Los fundamentos bíblicos del apostolado y la sucesión apostólica parecían estar claros y bien asegurados hasta el surgimiento de la exégesis histórico-crítica: según la visión hasta entonces dominante, Jesús mismo había nombrado apóstoles a los Doce, quienes, a la muerte del traidor Judas, habían elegido como nuevo miembro del grupo a Matías y dirigido en común la Iglesia pospascual, con la posterior incorporación de Pablo como apóstol de los gentiles. Este consenso se vio sacudido de raíz por la exégesis moderna, sin que se lograra hallar una nueva solución unitaria [644] .

Como punto de partida y criterio del ministerio de apóstol se acepta hoy casi universalmente la vocación y el envío directos por el Resucitado (cf. Gal 1,1.12.16; 1 Cor 9,1; 15,9s; Rom 1,5). De ahí se sigue que el ministerio de apóstol es singular e irrepetible. «La predicación apostólica pertenece al proceso de revelación de Cristo como la forma de predicación que la revelación se ha dado a sí misma» [645] . El testimonio apostólico es, por eso, la base permanente para la Iglesia posterior (cf. Ef 2,20). En los detalles es evidente, sin embargo, que existieron diversas plasmaciones del apostolado. La diferencia entre el círculo de apóstoles de Jerusalén y Pablo no tiene en ello tanto peso como se suele suponer. Pues el propio Pablo pone con frecuencia su apostolado en relación con los apóstoles jerosolimitanos (cf. 1 Cor 15,8-11; Gal 1,17) y concede máxima importancia a la comunión con ellos (cf. Hch 15; Gal 2). Más importante es la diferencia entre los apóstoles originarios y los apóstoles carismáticos itinerantes (cf. Hch 13,1-3; 14,4.14; Did 10–15) o los apóstoles de las comunidades (cf. Flp 2,25; 2 Cor 8,23; eventualmente Rom 16,7). Resulta obvio que estos ministerios y otros muchos no eran una derivación ni una segregación del ministerio de apóstol propiamente dicho, sino carismas suscitados de manera directa por el Espíritu y reconocidos tanto por la comunidad como por Pablo (cf. Rom 12,6-8; 1 Cor 12,28).

Pero junto a ello el Nuevo Testamento conoce también el hecho de la transmisión de los ministerios apostólicos. Ya Hch 6 atestigua una temprana transmisión ministerial de los apóstoles al colegio de los Siete. Según Hch 15, los presbíteros jerosolimitanos intervienen conjuntamente con los apóstoles en las decisiones del llamado concilio apostólico de Jerusalén. En Hch 20,17-38, Pablo, en su discurso de despedida de Mileto, habla de presbíteros u obispos establecidos por el Espíritu divino para que, cuando él se marche, cuiden como pastores del rebaño (cf. Hch 20,28). Así pues, deben asumir tareas desempeñadas hasta entonces por él. Los documentos más claros a este respecto son las Cartas Pastorales. En ellas, un discípulo de Pablo exhorta a Timoteo y Tito a instituir nuevos ministros idóneos mediante la oración y la imposición de manos (cf. 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6; Tit 1,5; véase también Hch 14,23). Por tanto, en estos pasajes encontramos de hecho ya una transmisión del ministerio, incluso una sucesión de ministros que se extiende desde el apóstol Pablo, pasando por un discípulo suyo, el autor de las Cartas Pastorales, hasta Timoteo y Tito y desde estos a otros ministros instituidos por ellos.

Así, ya dentro del propio Nuevo Testamento se dibuja la transición de la época apostólica a la posapostólica. Sin embargo, también se pone de manifiesto que, por lo que respecta al singular e irrepetible ministerio de apóstol, los apóstoles no pueden tener sucesores. Pero el ministerio de apóstol lleva asociadas tareas de predicación, fundación de Iglesias y gobierno eclesial que deben continuar en la Iglesia. Y así, a diferencia del irrepetible ministerio de apóstol, cabe hablar de un perdurable ministerio apostólico que, vinculado con aquel, es necesario para la Iglesia.

Estos ministerios apostólicos, que ya existían en vida de los apóstoles y que a su muerte se hicieron aún más explícitos, no son entendidos en el Nuevo Testamento como institución meramente humana, sino como carismas espirituales y realidades obradas y donadas por el Espíritu Santo (cf. Hch 20,28). Según la recapituladora afirmación de Ef 4,10-12, es el Señor ensalzado mismo quien desde el cielo envía a la Iglesia estos ministerios como don para su edificación. En primer plano del interés no está, pues, la transmisión «horizontal» del ministerio de un ministro a su sucesor; en ella acontece más bien el empoderamiento «vertical» por el Señor resucitado en el Espíritu Santo. Así pues, ministerio y carisma distan mucho de ser realidades contrapuestas. Están estrechamente unidos, sin ser, no obstante, idénticos.

En esta dirección apunta también el mandato misionero del Resucitado al final de los evangelios sinópticos y al comienzo de los Hechos de los Apóstoles (cf. Mt 28,20; Mc 16,15; Lc 24,47s; Hch 1,8). Aquí se evidencia una vez más una perspectiva adicional, en la que quiere ser entendida la sucesión en el ministerio apostólico. Es fundamental una cristología universal con pretensión escatológica: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra». «Estaré con vosotros todos los días hasta el final del mundo». Así pues, hay que dar testimonio del Evangelio de Jesús a todas las naciones y a todas las épocas. Esta misión se extiende más allá del tiempo de vida de los primeros testigos. Posee, por tanto, un cierto carácter institucional. De ahí que, a la muerte de los testigos primeros y originarios, otros varones deban hacerse cargo de la misión perdurable y llevarla adelante. Esto comporta que no se trata propiamente de una sucesión en el sentido lineal de una cadena de ministro a ministro, sino más bien de una cooptación e incorporación de nuevos miembros al colegio apostólico y su misión, que perdura por encima de las épocas.

Lo cual hace patente un último aspecto decisivo: la sucesión apostólica no es una realidad importante por sí misma, sino que está totalmente al servicio y bajo la norma del Evangelio de Jesucristo. Ya el apostolado de Pablo se halla referido por completo, como muestra, por ejemplo, el saludo de la Carta a los Romanos, al anuncio del Evangelio (cf. Rom 1,1-6). Sin embargo, el objetivo del apostolado es lograr que el Evangelio adquiera forma concreta y espacio vital histórico en la Iglesia no solo a través de la palabra, sino mediante toda la existencia apostólica (cf. 1 Cor 4,10-16; 2 Cor 4,7-10). El apóstol se entiende enteramente a sí mismo como modelo para sus comunidades (cf. Flp 3,17; Tit 2,7; 1 Pe 5,3). La sucesión apostólica nunca tiene, por tanto, un sentido meramente institucional, sino también un sentido existencial como sucesión en la doctrina y la vida de los apóstoles. De ahí que Pablo se convierta para los escritos neotestamentarios tardíos en prototipo del ministerio eclesial. En consonancia con ello, este es vinculado en las Cartas Pastorales al depósito de fe transmitido [*parathḗkē*] (cf. 1 Tim 6,20; 2 Tim 1,12.14). La sucesión apostólica posee, según esto, carácter de signo y testimonio. Siguiendo la conocida terminología del Aquinate [646] , cabe decir a modo de resumen que es signo y testimonio en un triple sentido. Remite rememorativamente al Evangelio de Jesucristo transmitido de una vez por todas por los apóstoles (*signum rememorativum*). En segundo lugar, debe hacer vivamente presente aquí y ahora,

acentuándolo, el Evangelio transmitido en su día (*signum demonstrativum*). Y, por último, tiene que ser signo y testimonio profético y anticipador del reino de Dios definitivo (*signum prognosticum*) [647] .

Lo que después se llamó «sucesión apostólica» tan solo puede entenderse adecuadamente desde la Biblia, es decir, en el contexto global de la cristología, la pneumatología, la eclesiología y la escatología. Es la forma concreta en y a través de la cual Jesucristo se encuentra de continuo con nosotros en el Espíritu Santo hasta el final de los tiempos [648] . Es la forma concreta del *pro nobis* acaecido de una vez para siempre [649] . En la transmisión de la tradición apostólica se hace permanentemente presente para nosotros la autocomunicación de Jesucristo; en ella y a través de ella, Jesucristo se nos comunica sin cesar para una presencia perdurable [650] .

III. La sucesión apostólica en la Iglesia antigua como marco de un entendimiento futuro

La Iglesia antigua reflexionó sobre la sucesión apostólica, atestiguada de hecho en el Nuevo Testamento, pero no expresamente tematizada, prolongando con mayor claridad las líneas que ya se apuntan en la Escritura. Esto aconteció en los siglos II y III en la confrontación con el gnosticismo, que amenazó a la Iglesia en su estructura fundamental y que al mismo tiempo, a través de ello, hizo que la Iglesia cobrara reflexivamente conciencia plena de tal estructura [651] .

Después de los rudimentos ya presentes en las Cartas Pastorales, esto se hace palmario en 1 Clemente, Hegesipo de Jerusalén y otros, en especial Ireneo de Lyon y luego Tertuliano. Lo que está en juego en la confrontación de Ireneo con los gnósticos es «la única fe verdadera y vivificadora, que la Iglesia ha recibido de los apóstoles y comunica a sus hijos» [652] . A los apóstoles les ha sido encomendada por Cristo la tarea de anunciar el Evangelio. Su predicación y sus escritos deben ser «el fundamento y pilar principal de nuestra fe». La transmisión del origen apostólico acaece a través del Espíritu Santo. Pues los apóstoles mismos recibieron mediante ese mismo Espíritu la plenitud del conocimiento [653] . Esta verdad se comunicó a la Iglesia y se inscribió en el corazón de los creyentes a través del Espíritu [654] . Así pues, todo el que quiera ver la verdad puede

encontrar en cualquier Iglesia la tradición anunciada por los apóstoles. Dentro de la Iglesia, la tradición es atestiguada y conservada por los obispos establecidos por los apóstoles en las distintas Iglesias locales, así como por sus sucesores [655] . Por tanto, la tradición nos ha llegado concretamente en el orden y la sucesión de los obispos [656] . Estos han recibido el carisma seguro de la verdad [657] . Son de modo carismático representación personal del depósito de fe confiado a la Iglesia para que lo conserve y actualice. De esta suerte, la sucesión de los apóstoles es el concreto signo distintivo de la tradición, más aún, del cuerpo de Cristo [658] .

En consecuencia, la sucesión apostólica está por completo al servicio de la tradición apostólica. De ahí que la ordenación episcopal se vinculara desde pronto a la proclamación del símbolo de fe [659] . A la inversa, la tradición apostólica solo la tenemos en concreto bajo el modo de la sucesión. La sucesión es la forma concreta cuyo contenido normativo es la tradición [660] . En el trasfondo de esta relación entre tradición apostólica y sucesión apostólica se halla la concepción de la Iglesia y sus ministerios como sacramento, es decir, como signo e instrumento de la salvación. Con ello, también la sucesión en el ministerio es clasificada como signo e instrumento del verdadero «asunto», que no es sino la transmisión del Evangelio. La apostolicidad en el sentido de la continuidad histórica está al servicio de la apostolicidad en el sentido de la identidad material del mensaje apostólico.

Al igual que la *successio* no puede ser segregada de la *traditio*, así tampoco puede ser separada de la *communio*. Esto se echa de ver, por un lado, en la participación de la comunidad en el nombramiento de su obispo y, por otro, en que en la ordenación de un nuevo obispo es necesaria la presencia de al menos otros tres obispos como consagradores [661] y en que el nuevo obispo recibe de sus hermanos en el episcopado *litterae communionis*, cartas de comunión. Puesto que todos los obispos encuadrados en la sucesión apostólica participan conjuntamente en un solo Espíritu en la única misión, juntos constituyen el único *ordo episcoporum*, el orden de los obispos [662] . *Episcopatus unus et indivisus*, «El episcopado es uno e indiviso», dice Cipriano [663] . Por último, Agustín formula la regla: *Quod universa tenet ecclesia, nec a conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur*, «Lo que mantiene toda la Iglesia y no fue establecido por los concilios, sino que se ha conservado siempre, se cree con toda razón como tradición apostólica» [664] . El ingreso

en la *successio apostolica* no crea, por eso, un canal privado de comunicación con los apóstoles o, como se dice con sorna, un oleoducto [*pipeline*] que lleve directamente a ellos; se trata tan solo de la incorporación a la comunión de los obispos. Un obispo no se encuadra en la sucesión apostólica remontándose en una cadena interrumpida a través de sus predecesores hasta uno u otro de los apóstoles, sino permaneciendo en *communio* con la totalidad del *ordo episcoporum*, que, a su vez, está inserto como un todo en la sucesión del colegio apostólico y su misión [665] . Por eso, el consenso de los obispos entre sí se consideraba signo decisivo de la apostolicidad de su doctrina. La catolicidad es medio y forma de expresión de la apostolicidad [666] .

Este nexo de *traditio*, *successio* y *communio* no fundamenta, con todo, ningún automatismo ni mecanismo; la *successio* es un signo de la verdadera *traditio*, no una garantía de esta [667] . Un obispo concreto o incluso varios pueden negar también la *traditio*, alejándose con ello de la *communio*. Es doctrina unánime de Ireneo [668] , Agustín [669] y hasta llegar a Tomás de Aquino [670] que a tales obispos no se les debe obediencia alguna. La historia de la Iglesia antigua y medieval conoce sin cesar, por eso, destituciones y condenas de obispos e incluso de papas [671] . Oímos incluso de sínodos que enseñaron doctrinas heterodoxas y, en consecuencia, no fueron recibidos, de épocas en las que la verdadera fe no fue comunicada por los obispos, sino por los fieles [672] . Así pues, el signo de la *successio* no garantiza sin excepción el «asunto» designado, la verdadera *traditio*. Para llegar a la idea contraria –a saber, que el «asunto», el Espíritu que garantiza la verdadera *traditio*, puede darse también allí donde el signo, ya sea la *successio*, ya la *communio*, por cualesquiera razones no se dé o no se dé plenamente–, la Iglesia y la teología precisaron de más tiempo. Solo el concilio Vaticano II corrigió definitivamente en esta cuestión la indiscutida autoridad de Agustín [673] . Sea como fuere, ya Tomás de Aquino afirmó lapidariamente: «Dios no ha vinculado su virtud a los sacramentos de tal manera que no pueda producir su efecto prescindiendo de ellos» [674] .

Así pues, la *successio* entendida como signo y el asunto por ella designado y atestiguado, la *traditio*, pueden perfectamente divergir en el caso concreto. No hay aquí ningún automatismo ni ninguna garantía. Sin embargo, no se debe convertir en normal el caso límite. En el sentido de la Iglesia antigua, hay que afirmar más bien que *traditio*, *successio* y *communio* se hallan referidas por principio unas a otras. Así, la tradición de

la Iglesia antigua es –tanto en su concepción fundamentalmente holística como en su apertura y elasticidad– un marco apropiado, dentro del cual pueden volver a encontrarse posteriores desarrollos aislados. Constituye un legado común, y reflexionar rememorativamente sobre él puede representar una importante contribución a la unidad de las Iglesias separadas.

IV. La separación de tradición y sucesión en la Edad Media y en la Reforma

En la Edad Media perdió fuerza la conciencia de la relación intrínseca de *traditio*, *successio* y *communio*. Las razones son tan diversas y el desarrollo tan complejo que aquí no podemos entrar en detalles. El acontecimiento decisivo fue la disolución de la eclesiología sacramental de la Iglesia antigua a causa de la segunda disputa sobre la eucaristía (siglo XI) [675] . En adelante, la Iglesia fue entendida con frecuencia como aparato jurídico. La autoridad del ministerio no era ya la *representatio* sacramental operada por el Espíritu, sino la *potestas* concedida al ministro individual y propia de él [676] , que en el marco del sistema de ordenación absoluta, o sea, desvinculada del servicio a una Iglesia local concreta, dejó de concebirse como referida por necesidad a la *communio*. El *ordo* se convirtió así en el rito aislado de consagración sacramental, en el sacramento de la ordenación sacerdotal; el ministerio episcopal, en cambio, pasó de entenderse por lo común como sacramental a pensarse como un plus de *potestas* (*iurisdictio*) y *dignitas* dentro de la Iglesia respecto del «simple» presbítero [677] .

Este es el trasfondo sobre el cual a finales de la Edad Media el papa, por la vía de la jurisdicción, pudo conceder también a algunos clérigos que no eran obispos, sino presbíteros corrientes, la potestad de ordenar [678] . Con la autorización papal se salvaguardó por principio la relación de estas ordenaciones con el *ordo episcoporum*. De ahí que la llamada «sucesión presbiteral» no sea un sucedáneo de la sucesión episcopal ni una alternativa a ella, sino una forma de la sucesión episcopal [679] . A qué consecuencias tan problemáticas condujo la angosta perspectiva medieval se echa de ver, sin embargo, en el hecho de que en el siglo XVI varios de los arzobispos que hubo, por ejemplo, en Colonia (y algo análogo sucedió en muchos otros lugares) ni siquiera habían recibido la ordenación episcopal. Se había perdido la conciencia del nexo intrínseco de *successio*, *traditio* y *communio*. También a causa de esta y otras muchas situaciones anómalas, hoy

casi inimaginables, muchas personas no podían percibir ya a la Iglesia como signo de la salvación y la verdad. El rostro de la Iglesia estaba profundamente desfigurado.

Hay que conocer este trasfondo para comprender toda la mordacidad de la crítica protestante de la Iglesia y del ministerio [680] . Se dirige tanto contra un sacerdocio ordenado entendido de modo unilateral y reductivamente sacramental, a menudo alejado de la predicación de la palabra y del servicio a la comunidad, como contra un ministerio episcopal y papal que se percibía como una tiranía impuesta desde fuera. Así y todo, la Reforma no quería romper el vínculo con el ministerio episcopal en sucesión histórica, siempre que los obispos fueran obispos como es debido y permitieran la predicación del Evangelio entendido en el sentido de la doctrina protestante de la justificación. No obstante, puesto que no hubo obispos dispuestos a adherirse a la Reforma y a nombrar ministros para las comunidades pasadas a la Reforma, el nombramiento de ministros propios se calificó conscientemente de medida de emergencia. Los reformadores se consideraban legitimados para ello por una doble razón: por una parte porque, apelando a Jerónimo, equipararon por principio el ministerio de la cura pastoral con el ministerio episcopal y, por otra, porque estaban convencidos de que la apostolicidad corresponde por principio a la Iglesia en su conjunto, por lo que esta tiene también el derecho de nombrar a sus propios ministros [681] .

En especial la fundamentación aducida en último lugar [682] hace cuestionable la tesis de que la crítica protestante se dirigía tan solo a anomalías y abusos y de que, sobre todo en el desarrollo posterior, entendió su propia eclesiología solo como un provisional ordenamiento de emergencia. Pues, partiendo de la experiencia de la diferencia entre Evangelio originario y facticidad eclesial, los reformadores acentuaron la libertad y supremacía del Evangelio sobre la Iglesia fáctica. En virtud de esta «contraposición» entre Evangelio e Iglesia, confiaron en que el Evangelio se impondría y haría oír en el Espíritu y en que para ello no depende de determinados ministerios y personas [683] . La verdadera *successio* reside, pues, en el Evangelio mismo [684] .

La cuestión del enlace con el ministerio –inserto ora en la sucesión presbiteral, ora en la sucesión episcopal– se convirtió de esta suerte en asunto de mero derecho humano. Con ello se suprimió, al parecer, el nexo intrínseco entre *traditio* y *successio* o entre el Evangelio y la Iglesia concreta, no solo en el caso específico, sino también por principio. Y así ha seguido siendo hasta los más recientes documentos de convergencia. La

sucesión apostólica en el ministerio episcopal se califica en ellos de deseable y recomendable, pero en modo alguno de teológicamente irrenunciable [685] .

Con esta decisión de los reformadores no se puso entonces ni se pone hoy a debate un problema parcial aislado, sino la visión global sacramental de la Iglesia, o sea, la unidad sígnico-sacramental de los elementos visibles de la Iglesia con su esencia espiritual, perceptible solo en la fe. Es cierto que los reformadores, cuando hablaban del carácter oculto de la Iglesia, no se referían a una *civitas platonica* [686] ; se desmarcaban inequívocamente de los entusiastas [*Schwärmer*] y reconocían en la palabra y los sacramentos, así como en los ministerios, elementos visibles de la Iglesia [687] . Pero con ello no se afirma la mediación eclesial de la salvación donada de una vez para siempre [688] . Así pues, la ruptura no se produjo principalmente por la interrupción de la cadena sucesoria, sino por una nueva comprensión de la Iglesia en su relación con el evangelio de la salvación en Jesucristo [689] . Friedrich Schleiermacher plasmó la diferencia, de manera demasiado afilada, pero indicadora de la dirección correcta, en la fórmula de que el protestantismo «hace depender la relación del individuo con la Iglesia de su relación con Cristo», mientras que el catolicismo «hace depender a la inversa la relación del individuo con Cristo de su relación con la Iglesia» [690] . La pregunta es, sin embargo, si esta posición protestante surgió de una situación de necesidad que se prolonga hasta hoy o si el ordenamiento de emergencia encontrado entonces posee carácter fundamental y constitutivo. Las respuestas a esta pregunta parecen divergir en el protestantismo actual.

El concilio de Trento estaba en una situación delicada para responder a esta pregunta [691] . Por una parte, la teología católica de la época no era ya plenamente consciente de la concepción sacramental de Iglesia ni del nexo intrínseco entre *traditio* y *successio*; por otra, la Reforma planteaba el problema de la tradición y la sucesión de un modo nuevo. En esta situación, el Tridentino, en su cuarta sesión, afirmó la relación entre Evangelio e Iglesia y entre Escritura y tradición, al igual que el carácter vinculante de la interpretación eclesial de la Escritura [692] . En su exposición de la doctrina del sacramento del *ordo*, Trento rechazó algunas aguzadas tesis de la concepción reformada del ministerio, ateniéndose a la sucesión apostólica de los obispos y a su superioridad sobre los presbíteros [693] . Con ello se conservaba el núcleo de la concepción veteroeclesial de la Iglesia episcopalmente constituida como lugar, signo e instrumento del

Evangelio. Pero la relación sacramental intrínseca ya no estaba clara. Es más, la negación protestante de la estructura exterior y jurídica de la Iglesia y de la mediación salvífica de esta llevó como consecuencia, en reacción antiprotestante, a reduccionismos juridicistas desconocidos en la Iglesia antigua y medieval [694] .

Hasta qué punto se pensaba exclusivamente en categorías jurídicas se percibe sobre todo en la condena de la ordenación protestante. A los ministros eclesiales que no han sido ordenados o comisionados legítimamente (*rite*) por la autoridad eclesiástica y canónica (*potestas*) el concilio los califica de ministros ilegítimos de la palabra y de los sacramentos [695] . Con ello, el problema de la sucesión se entendió como una cuestión concerniente a la legitimidad del ministerio, no a la sacramentalidad de la Iglesia. Esta reducida perspectiva tuvo, no obstante, una consecuencia positiva: permitió, al menos desde la óptica actual, una cierta apertura y flexibilidad en lo relativo al reconocimiento de los ministerios de las Iglesias protestantes. Pues con lo que dice sobre la ilegitimidad de los ministerios que son asumidos por propia presunción [696] , Trento no se posiciona expresamente sobre la cuestión de la validez o invalidez de un ministerio transmitido conforme al ordenamiento vigente en las Iglesias separadas [697] . Una solución de este problema únicamente es posible en un contexto teológico más amplio, es decir, en el marco de una renovada concepción sacramental de Iglesia.

V. Los acercamientos desde el concilio Vaticano II y la diferencia permanente

Tras el necesario trabajo teológico previo, el Vaticano II reavivó la visión sacramental de la Iglesia [698] . La visión sacramental entiende a la Iglesia como un todo complejo formado, por una parte, por elementos humanos, visibles e institucionales y, por otra, por un elemento espiritual y divino, comprensible solo en la fe [699] . También en la teología evangélica es constatable una reflexión sobre la estructura sacramental de la Iglesia [700] .

En el marco de la visión global sacramental de la Iglesia, el concilio no solo enseñó la sacramentalidad de la ordenación episcopal [701] , sino que volvió a subrayar con claridad el nexo intrínseco entre *successio*, *traditio* y *communio* [702] . Si la exposición en la constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium* aún podía suscitar la impresión de una

concepción unilateralmente lineal de la sucesión apostólica en el sentido de una ininterrumpida sucesión en el ministerio, la constitución sobre la revelación *Dei Verbum* puso de relieve el vínculo entre la misión de los apóstoles y la prometida asistencia del Espíritu Santo, entre la Iglesia creyente en su conjunto y el Espíritu Santo, entre sucesión apostólica y conducción por el Espíritu de la verdad [703] . Esta concepción pneumatológica se abre paso plenamente en el decreto sobre la misión *Ad gentes* [704] . La continuidad entre Cristo y la Iglesia está mediada aquí por el Espíritu Santo, que sostiene, acompaña y guía la actividad apostólica, pero en ocasiones también la precede [705] . Así, después de todos los reduccionismos precedentes, el concilio volvió a poner claramente de relieve el contexto penumatológico y eclesiológico global de la sucesión apostólica. Con esta renovación de la concepción global de la Iglesia antigua se creó un marco global más adecuado para el diálogo ecuménico sobre el ministerio y la sucesión en el ministerio. La elasticidad del marco conciliar global y su capacidad para hacer justicia a los diferenciados hallazgos históricos se advierte con claridad sobre todo en dos puntos:

1. El concilio solamente afirma que el ministerio episcopal ocupa un lugar destacado entre los distintos ministerios desde los primeros tiempos, de suerte que los obispos desempeñan su ministerio conjuntamente con los presbíteros y diáconos [706] . Por eso, el concilio no dice que la trimembre articulación jerárquica del ministerio en obispos, presbíteros y diáconos se remonte a una institución divina directa; antes bien, se limita a aseverar que «desde antiguo» (*ab antiquo*) se ejerce el ministerio de este modo triádico [707] . Estas formulaciones abiertas tienen en cuenta determinados problemas históricos y hacen una cierta concesión a la posición protestante respecto a la originaria igualdad del ministerio presbiteral y el ministerio episcopal. En este punto todavía quedan preguntas abiertas para la teología católica. 2. El concilio evita deliberadamente decir que solo los obispos pueden acoger a nuevos miembros en el colegio episcopal. Aquí no se decide la *quaestio iuris* ni la *quaestio facti*. Por eso tan solo se afirma positivamente: «Pertenece a los obispos incorporar, por medio del sacramento del orden, nuevos elegidos al cuerpo episcopal» [708] . Con ello se sugiere, al menos como posibilidad, que en la *una, sancta* no tiene por qué haber una única forma y concepción de la sucesión apostólica. Así pues, el discreto tenor de este texto abre de nuevo futuras posibilidades ecuménicas.

Sin embargo, el concilio mismo se posiciona solo de pasada ante los ministerios protestantes. Lo hace hablando de un *defectus ordinis* en las Iglesias y comunidades eclesiales protestantes [709] . ¿Qué se pretende decir con ello? Tras el concilio pronto se constató que *defectus* no necesariamente se debe traducir por «ausencia», sino que también puede aludir a una mera «deficiencia». Pero únicamente con el diccionario y con un poco de sagacidad filológica no puede resolverse una cuestión objetiva de tanto peso. Una respuesta teológica solo es factible desde el contexto global de las afirmaciones conciliares. En ello es importante que el concilio afirme que la Iglesia de Jesucristo subsiste en la Iglesia católica. Mas también fuera de la Iglesia existen elementos esenciales de la verdadera Iglesia [710] , en virtud de los cuales el Espíritu de Dios se sirve de las Iglesias y comunidades eclesiales no católicas como instrumentos de la salvación para sus miembros [711] . Puesto que tales Iglesias y comunidades eclesiales actúan concretamente sobre todo a través de sus ministerios, esta aseveración implica asimismo un posicionamiento respecto de los ministerios de las Iglesias y comunidades eclesiales no católicas [712] . De las Iglesias ortodoxas se afirma luego expresamente que en ellas existe un ministerio episcopal y presbiteral válido [713] . El juicio sobre el ministerio en las demás Iglesias y comunidades eclesiales, en cambio, se emite tan solo de forma implícita. En virtud de lo dicho, existen en ellas elementos del ministerio verdadero. Con ello se hace patente a partir de la lógica del asunto, no solo a partir del uso lingüístico del concilio, que *defectus ordinis* no significa una ausencia total, sino una deficiencia respecto de la forma plena del ministerio [714] .

El concilio no dilucida explícitamente en qué consiste esta deficiencia respecto de la forma plena. Después de lo expuesto hasta aquí, sin duda no solo en la ruptura de la sucesión apostólica en el ministerio episcopal. En efecto, esta no debe verse aisladamente. Tal ruptura tiene que ver en último término con la distinta comprensión de la Iglesia o del Evangelio y la Iglesia. Aquí sigue existiendo un disenso aún no superado del todo. Pues el Vaticano II afirma, ciertamente, que el magisterio no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio. Pero no habla de una relación frontera entre el Evangelio y la Iglesia, o sea, de que uno esté frente a otro y, por ende, tampoco de una función fundamentalmente crítica de la Escritura respecto a la Iglesia y la tradición. Al contrario, asevera que la Iglesia no extrae exclusivamente de la Escritura su certeza sobre la revelación [715] y acentúa con mucha fuerza la unidad y vinculación intrínseca de

tradición, Escritura y magisterio [716] . Así, tampoco en las deliberaciones del Grupo Alemán de Trabajo Ecuménico sobre la función crítica de la Escritura respecto de la Iglesia, su doctrina y su praxis pudo llegarse a un consenso pleno. En especial la doctrina de la infalibilidad de algunas decisiones eclesiales dificultó el entendimiento en esta cuestión [717] . Después de todo lo que entretanto se ha logrado y de las afinidades que se perfilan, el núcleo del disenso persistente entre las Iglesias separadas se encuentra en la cuestión de la relación de Evangelio e Iglesia, no en la cuestión de la validez de la ordenación por ministros que no sean obispos. Se trata de la cuestión de si –y en caso de respuesta afirmativa, en qué medida– la Iglesia concreta es lugar, signo e instrumento del Evangelio de Jesucristo.

VI. La meta: la diversidad reconciliada en la comprensión de la sucesión apostólica

De las reflexiones expuestas hasta ahora se deriva inicialmente, por lo que respecta al futuro reconocimiento recíproco de los ministerios, una triple conclusión: 1. No se trata de un punto de vista de todo o nada. Existen diversos grados de reconocimiento mutuo de los ministerios. En efecto, hablar de una deficiencia en la forma plena del ministerio incluye un cierto grado de reconocimiento. Tal reconocimiento parcial se corresponde también de algún modo con la originaria concepción de los reformadores, que entendían la ordenación fuera de la sucesión apostólica como una medida de emergencia. 2. La cuestión del reconocimiento de los ministerios no es un problema que pueda resolverse aisladamente. Tiene que resolverse en el contexto global del Espíritu, la Iglesia, la palabra, los sacramentos y el ministerio. 3. De los dos puntos anteriores, considerados conjuntamente, resulta que el reconocimiento mutuo es un acontecimiento procesual de reconocimiento y recepción recíprocos. Este acontecimiento avanza en la medida en que las Iglesias, que ahora mantienen una comunión solo incompleta, convergen hacia una comunión cada vez más amplia hasta llegar a la comunión plena. En consecuencia, el reconocimiento de los ministerios va de la mano con el entendimiento en eclesiología tanto como con el entendimiento sobre la palabra y los sacramentos, realidades ambas que edifican la Iglesia [718] .

En este proceso de recepción mutua existe, sin embargo, una cierta asimetría en la relación entre las Iglesias separadas. Pues las Iglesias y comunidades eclesiales separadas representan tipos eclesiales diferentes con carismas en cada caso propios. De ahí que aporten elementos diferentes a la futura comunión plena [719] . La apostolicidad en el sentido de la sucesión en el ministerio episcopal solo puede medirse por referencia a una Iglesia como la católica, que la posee. En ella subsiste la *ecclesia apostolica*. Esto, sin embargo, en modo alguno significa que la relación acontezca en un único sentido ni tampoco comporta un mero «ecumenismo de regreso». Pues los católicos no solamente reciben de las Iglesias protestantes una plasmación más rica de numerosos elementos apostólicos materiales. La inserción de los protestantes en la sucesión apostólica hace que esta acceda a la vez a una más plena realización concreta de su catolicidad [720] . Solo escatológicamente se revelará por completo la plenitud de la apostolicidad y la catolicidad.

La relevancia de la sucesión apostólica en el ministerio episcopal, que la Iglesia católica tiene que aportar a la plena comunión eclesial, radica sobre todo en que expresa que tampoco en su apostolicidad es la Iglesia una realidad meramente espiritual o ideal, sino una realidad también históricamente tangible. A la inversa, la pregunta evangélica por el sentido de tal cadena transmisora tiene la importante función de recordar que la mera sucesión ministerial nada es sin la sucesión de toda la Iglesia en la fe y el espíritu de los apóstoles [721] . Por consiguiente, así como la tradición católica recuerda el carácter concretamente vinculante de la Iglesia y su doctrina, así también la tradición protestante recuerda la función crítica e innovadora de la Escritura o del Evangelio vivo. Pero hasta ahora no se ha conseguido conjugar ambas preocupaciones de manera teológica e institucionalmente satisfactoria. El interés de semejante intento de conciliación no tiene por qué residir en la introducción de una estructura ministerial y sucesoria unitaria. En esta cuestión, el concilio Vaticano II, al igual que ya hicieron la Escritura y la tradición veteroeclesial, deja inteligentemente algunos puntos abiertos. El interés radica más bien en llegar a una valoración teológica común de las estructuras institucionales en cuanto tales en su relación con la palabra y el Espíritu. En ello se trata de aunar la libertad del Evangelio y el Espíritu, quien sopla donde y como quiere (cf. Jn 3,8), con la autovinculación de Dios y su Espíritu a la Iglesia concreta.

La concepción de las Iglesias ortodoxas puede ser una ayuda para solucionar este problema [722] . Por lo que concierne a la sucesión apostólica en el ministerio episcopal, estas coinciden fundamentalmente con la Iglesia católica. También para ellas es la Iglesia concreta, episcopalmente constituida, el lugar, signo e instrumento del Espíritu divino. Pero también anticipan en cierto sentido una importante aspiración de los reformadores, si bien de un modo distinto. Pues fundamentan pneumatológicamente la estructura episcopal con mucha más fuerza de lo que es habitual en la tradición occidental. Además, encuadran esta estructura con mayor claridad en el conjunto de la Iglesia entendida como *communio*. Con ello, la continuidad del ministerio apostólico deja de una vez por todas de ser entendida de manera meramente histórico-lineal. Antes bien, es puesta en vigor de continuo en el Espíritu Santo y recibida y reconocida sin pausa por la Iglesia [723] . El acontecimiento del Espíritu fundamenta incesantemente la institución. Allí donde la libertad del Espíritu es reconocida de este modo en el marco de la estructura sacramental global de la Iglesia, allí se da por principio la posibilidad de reconocer en un juicio espiritual ministerios que según criterios solo institucionales son inválidos, pero se han acreditado espiritualmente y revelado espiritualmente fecundos [724] .

Hasta ahora esta posición ortodoxa apenas ha estado presente, por desgracia, en el diálogo entre católicos y evangélicos. Tal presencia podría propiciar que se elevara de nuevo a conciencia, con mayor claridad y en toda su amplitud, la tradición veteroeclesial bíblicamente fundada –a la que todas las grandes tradiciones eclesiales se refieren– como marco para un futuro entendimiento [725] .

Esta originaria amplitud y libertad dentro de la Iglesia tan solo puede recuperarse mediante una reflexión más profunda sobre su continuidad, garantizada en primer lugar en el Espíritu y solo en segundo lugar institucionalmente a través de sacramentos y signos. En otras palabras, la institución debe ser entendida como función del Espíritu y la eclesiología como función de la pneumatología. Para ello existen en los textos del concilio Vaticano I, como ya se ha mostrado, puntos de partida aislados, que deberían ser desarrollados [726] . Dado que –y en tanto en cuanto– se ha llegado a un entendimiento sobre este marco, la pregunta de bajo qué forma puede acontecer la cooptación en la sucesión apostólica plena entendida en el sentido de la sucesión en el ministerio constituye en el fondo un problema secundario.

La conclusión de estas reflexiones puede resumirse como sigue: el supuesto más importante para avanzar en el problema del ministerio y en el reconocimiento recíproco de los ministerios es un entendimiento sobre la esencia, la estructura sacramental básica y la relevancia de la Iglesia en la mediación de la salvación. Como se ha mostrado al comienzo del presente artículo, esta tarea no se ha abordado aún explícitamente en suficiente medida, ni en el siglo XVI ni tampoco después en los documentos de convergencia, incluidas las negociaciones ecuménicas sobre las reprobaciones del siglo XVI. Solo en este contexto más amplio será posible formarse un juicio sobre la trascendencia de los consensos y las convergencias alcanzados hasta la fecha. Pues la pregunta de si –y en caso de respuesta afirmativa, en qué medida– las diferencias persistentes o los consensos incompletos son o no motivo para la separación de las Iglesias únicamente se podrá responder si se tiene una misma opinión sobre qué es la Iglesia y en qué consiste su unidad, sobre qué pertenece necesariamente a esta y qué no. De ahí que el diálogo sobre eclesiología sea probablemente la tarea más importante, hasta ahora no resuelta, del futuro diálogo ecuménico.

Ir al índice

19.
La sucesión apostólica en el contexto del ecumenismo

El diálogo ecuménico de las últimas décadas ha logrado muchos gratos progresos. En numerosas cuestiones en las que las distintas Iglesias llevaban siglos discrepando se han alcanzado convergencias, incluso consensos. Las Iglesias separadas y los cristianos miembros de ellas se encuentran hoy unos con otros de forma más abierta, con respeto mutuo, e intentan colaborar en la mayor medida posible. Sabemos que lo que nos une es más que lo que nos separa.

En los últimos años hay que consignar una clara concentración y agudización en la recta comprensión del ministerio eclesial. Pues la cuestión del ministerio, hasta ahora no resuelta, sigue interponiéndose entre las confesiones como un ancho foso que las Iglesias aún no han sido capaces de franquear y que impide tenazmente que el movimiento de mutuo acercamiento prosiga su marcha. En especial la comunión eucarística, el núcleo de la comunión eclesial, fracasa a consecuencia del irresuelto problema del ministerio. Una consideración más detenida muestra, sin embargo, que también aquí se ha conseguido un amplio consenso en algunos puntos importantes, sobre todo en lo relativo a la sacramentalidad del ministerio. Pero estos acercamientos solamente ayudarán a avanzar si también se alcanza un entendimiento en aquel punto que el cardenal Joseph Ratzinger calificó de «cuestión nuclear en la disputa entre católicos y protestantes»: el problema de la sucesión apostólica en el ministerio episcopal.

I. Las diferencias y su trasfondo teológico

Es verdad que también en el tema de la sucesión existen acercamientos satisfactorios y un entendimiento mutuo considerablemente acrecentado. En efecto, todas las Iglesias confiesan en el credo su fe en la única *ecclesia apostolica* y en la permanente normatividad del testimonio apostólico. Pero en la comprensión concreta de la apostolicidad siguen caminos separados.

Las opiniones divergen a la hora de dar respuesta a la pregunta de si el testimonio apostólico permanentemente vinculante se halla ligado a testigos apostólicos. ¿Necesita la *successio verbi* –o, equivalentemente, la *traditio apostolica*– la *successio apostolica*? Por parte católica se ve en la sucesión ministerial la manifestación especial y el instrumento de la tradición apostólica. La sucesión en el ministerio es el signo irrenunciable por el cual una *traditio* puede ser reconocida como tradición apostólica y a través del cual es transmitida activamente. Por parte evangélica, la sucesión apostólica en el episcopado se considera en el mejor de los casos signo deseable y recomendable, pero en modo alguno se tiene por teológicamente constitutiva. Se confía en que la palabra de Dios se hará oír sin cesar por sí sola.

Las diferentes interpretaciones de la *successio apostolica* se fundan en último término en la diferente evaluación de la relevancia teológica de lo histórico e institucional. De ahí que el hasta ahora no resuelto problema de la sucesión apostólica concierna a la estructura fundamental de la Iglesia. En la relación precisa entre la forma institucional visible de la Iglesia y su esencia espiritual oculta, perceptible solo en la fe, existe –como pone de relieve el documento luterano-católico *Comunión eclesial en la palabra y los sacramentos*, al que por desgracia no se le ha prestado suficiente atención– una diferencia confesional esencial, sobre la que hasta ahora no se ha debatido todo lo que sería necesario.

Ya en el siglo XVI la eclesiología se encontraba como factor separador detrás de las diferentes posiciones de controversia. En 1518 el cardenal Cayetano le dijo a Lutero en Augsburgo cuando este le expuso su doctrina de la justificación: «A eso le llamo yo construir una nueva Iglesia». Los reformadores acentuaron la libertad y la supremacía del Evangelio respecto de la Iglesia fáctica. Confiaban en que el Evangelio, llevado por el Espíritu, se impondría y se haría oír por sí mismo, aun sin estar ligado a ministerios ni personas determinados. Según esto, la verdadera *successio* se halla en el Evangelio

mismo. La sucesión en el ministerio se trataba, en cambio, como una cuestión de mero derecho humano.

En esta cuestión, con la sucesión apostólica en el ministerio no estaba ni está a debate un problema parcial aislado, sino la visión sacramental global de la Iglesia, o sea, el nexo sígnico-sacramental de los elementos visibles de la Iglesia con la esencia espiritual de esta, comprensible solo en la fe. Es cierto que también los reformadores reconocen que «en» la Iglesia existen elementos visibles. Pero con ello no se afirma una mediación «a través de» la Iglesia de la salvación donada de una vez para siempre. Friedrich Schleiermacher plasmó la diferencia, de manera quizá algo excesivamente aguda, pero indicadora de la dirección correcta, en la fórmula de que el protestantismo «hace depender la relación del individuo con la Iglesia de su relación con Cristo», mientras que el catolicismo, a la inversa, «hace depender la relación del individuo con Cristo de su relación con la Iglesia». El concilio de Trento no tenía conciencia suficientemente clara de este contexto eclesiológico global. En esta cuestión, como en muchas otras, el Tridentino se conformó con rechazar algunas afiladas tesis de los reformadores y acentuar la relevancia de la sucesión apostólica de los obispos, sin fundamentarla en detalle [727] . Esto llevó en lo sucesivo a reduccionismos juridicistas, con frecuencia a concepciones verdaderamente mecánicas, de las que solo el concilio Vaticano II volvió a sacarnos.

Si es cierto, pues, que las diferentes posiciones de controversia en la evaluación de la sucesión apostólica en el episcopado se basan en último término en diferentes modos de comprender la Iglesia, entonces solamente cabe esperar progreso en la discusión del problema de la sucesión si rescatamos a este de su aislamiento y lo abordamos en su contexto teológico más amplio. De ahí que en lo que se sigue se trate de iluminar el sentido teológico de la *successio apostolica* en el marco de la renovada concepción sacramental de la Iglesia, para luego, en un paso adicional, preguntarnos qué consecuencias adicionales resultan de ahí para el diálogo ecuménico y para nuestra propia comprensión más profunda del ministerio episcopal.

II. El sentido teológico de la sucesión ministerial

1. El carácter de signo y testimonio de la sucesión apostólica

El aislamiento del problema de la sucesión ha favorecido la impresión de que la sucesión apostólica es un asunto importante por sí mismo o bien, a semejanza de un oleoducto [*pipeline*], consiste en una cadena ininterrumpida de imposiciones de manos. Pero eso sería una visión demasiado mecánica. En realidad, la sucesión apostólica está completamente al servicio del Evangelio y bajo la norma de este. Es signo y testimonio del Evangelio, que se ha mantenido idéntico a sí mismo a través de los siglos. No en vano, en la Iglesia antigua la liturgia de la ordenación episcopal vinculaba la imposición de manos al credo. Si se quiere asumir la terminología de Tomás de Aquino, cabe decir: la sucesión apostólica es signo y testimonio en un triple sentido. En primer lugar, remite rememorativamente al Evangelio de Jesucristo transmitido de una vez por todas por los apóstoles (*signum rememorativum*); además, debe hacer vivamente presente aquí y ahora, acentuándolo, el Evangelio transmitido en su día (*signum demonstrativum*); y, por último, le corresponde ser signo y testimonio profético y anticipador del reino de Dios definitivo (*signum prognosticum*).

Lo dicho puede percibirse ya ejemplarmente en el proceso de tradición del que dan testimonio los escritos neotestamentarios. En la exégesis contemporánea existe amplio consenso en que la vocación y la misión de los apóstoles por el Resucitado son punto de partida y criterio del ministerio de apóstol. Asimismo es evidente que desde el principio existieron diferentes plasmaciones de tal ministerio. Es importante sobre todo la diferencia entre los apóstoles originarios y los apóstoles carismáticos itinerantes (o apóstoles de las comunidades). Esta diversidad de ministerios ha de valorarse como expresión de la diversidad de carismas.

Pero junto a ello existe ya en la época neotestamentaria el hecho de la transmisión de los ministerios apostólicos. Una serie de pasajes en los Hechos de los Apóstoles (cf. Hch 6; 15; 20) y en las Cartas Pastorales (cf. 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6; Tit 1,5; véase también Hch 14,23) relata transmisiones de ministerios. Así pues, ya dentro del propio Nuevo Testamento se perfila la transición de la época apostólica a la posapostólica.

Sin embargo, esta transición se realiza en el campo de tensión generado por dos ideas fundamentales: por una parte, puesto que la vocación y misión directa por el Señor resucitado es el criterio del ministerio de apóstol, no puede haber sucesores en este, que es singular e irrepetible. Por otra parte, el mandato de misión del Resucitado al final de

los Evangelios (cf. Mc 16,15; Mt 28,19) y al comienzo de los Hechos de los Apóstoles (cf. Hch 1,8) abre una dimensión escatológica. El envío de los apóstoles originarios debería valer hasta el final de los tiempos; se extiende, por consiguiente, más allá del tiempo de vida de los primeros testigos. De ahí se sigue que, a la muerte de los apóstoles, otros deban hacerse cargo de su misión y desarrollarla. Estos sucesores no tienen el singular e irrepetible ministerio de apóstol [*Apostelamt*]; se les encomienda un ministerio apostólico [*apostolische Amt*].

Si la sucesión apostólica se entiende en el campo de tensión entre la singularidad e irrepetibilidad del ministerio de apóstol, por una parte, y la pretensión escatológica de una cristología universal, por otra, se hacen manifiestos los tres puntos siguientes.

En primer lugar, la sucesión apostólica no puede ser entendida sencillamente como transmisión del originario ministerio de apóstol en un sentido lineal. Se trata más bien de una cooptación e incorporación de nuevos miembros al colegio apostólico y su misión, que perdura por encima de las épocas. En segundo lugar, esta incorporación se funda en la pretensión escatológica misma de Jesucristo. En consonancia con ello, los testigos neotestamentarios no entendieron los ministerios apostólicos vinculados al singular e irrepetible ministerio de apóstol como meras instituciones humanas. Estaban convencidos de que era el Señor ensalzado mismo quien había otorgado a la Iglesia estos ministerios desde el cielo como don (cf. Ef 4,11s). En la transmisión «horizontal» del ministerio acontece, por tanto, una autorización «vertical». Ministerio y carisma forman una unidad intrínseca. En tercer lugar, la sucesión apostólica, lejos de ser un principio que descanse en sí mismo, está al servicio del anuncio del Evangelio hasta el final de los tiempos y se encuentra, por tanto, bajo la norma del Evangelio. Como signo e instrumento del Evangelio, no es, sin embargo, garantía de una correcta predicación del Evangelio. Ministros individuales pueden apartarse de la tradición apostólica y serle infieles. Según firme tradición teológica, esos ministros pierden *eo ipso* su autoridad ministerial.

Con ello resulta patente desde el proceso de tradición neotestamentario qué significa que la sucesión apostólica es signo y testimonio en un triple sentido. Está sujeta a la norma del origen singular e irrepetible y devuelve a él. Remite a la *dýnamis* actual del Espíritu de Jesucristo, al que visibiliza y sin el cual degeneraría en un inane automatismo. Además, muestra de antemano el futuro del reino definitivo de Dios en cuanto signo anticipador de la promesa divina.

De ahí resulta en primer lugar una estrecha relación entre sucesión apostólica y tradición apostólica. Si se quiere comprender esta relación de manera conceptualmente más precisa, cabe afirmar: la sucesión apostólica es la forma concreta cuyo contenido es la tradición apostólica. Así como la Iglesia en su conjunto es signo e instrumento de la salvación, así también la sucesión en el ministerio es signo e instrumento de la transmisión del Evangelio. La *successio episcoporum* brota de la *successio verbi* y está a su servicio.

2. La unidad intrínseca de successio y *communio*

Aún hay otra relación constitutiva para esta comprensión de la sucesión apostólica: la *successio*, al igual que no puede ser separada de la *traditio*, tampoco puede serlo de la *communio*. En la Iglesia antigua, ello se manifestaba, por una parte, en la participación de cada Iglesia local en el nombramiento de su obispo y, por otra, en el requisito de que en la ordenación de un nuevo obispo estuvieran presentes al menos tres obispos como consagradores y en el hecho que el nuevo obispo recibe *litterae communionis*, cartas de comunión, de sus hermanos en el episcopado.

Un obispo no se encuadra en la sucesión apostólica remontándose en una cadena interrumpida a través de sus predecesores hasta uno u otro de los apóstoles. Esta teoría del oleoducto [*pipeline*], como a menudo se dice con sorna, es demasiado mecánica. Frente a ello hay que afirmar más correctamente: un obispo queda englobado en la sucesión apostólica en la medida en que es acogido en el colegio de los apóstoles y los obispos, o sea, en tanto en cuanto permanece en *communio* con la totalidad del *ordo episcoporum*. Este, a su vez, se halla inserto como un todo en la sucesión del colegio apostólico y su misión. Por eso, el consenso de los obispos entre sí se consideraba y sigue considerándose signo decisivo de la apostolicidad de su doctrina. La catolicidad es forma de expresión de la apostolicidad.

El vínculo entre *successio* y *communio* tiene consecuencias tanto para el ejercicio colegial del ministerio por cada obispo como para el nombramiento de nuevos obispos. Si comparamos el modo en que se designaba a los obispos en la Iglesia antigua con la actual praxis de nombramientos, se hace patente una gran diferencia. Salta a la vista que existe un considerable espectro de variación para los nombramientos episcopales. La elección de los nuevos obispos no está dogmáticamente fijada. Pero en general cabe decir

que el nombramiento de un obispo debería ser resultado de la colaboración de la Iglesia local concernida, los obispos de la provincia eclesiástica a la que pertenece dicha Iglesia local (en la actualidad quizá mejor la conferencia episcopal) y la Iglesia universal, o sea, el papa como cabeza del colegio episcopal. Semejante sistema mixto se correspondería con la eclesiología de *communio* del concilio Vaticano II mejor que la praxis actual.

III. Nuevas perspectivas para el ecumenismo

Durante la Edad Media, el recién presentado contexto cristológico, pneumatológico y eclesiológico del principio de sucesión desapareció en gran medida del campo de visión; ello hizo que se perdiera la sensibilidad para el carácter de signo y testimonio de la sucesión apostólica en el ministerio y su nexo intrínseco con la *traditio* y la *communio*. De ahí que no fuera posible ya hacer verosímil el sentido teológico de los ministerios como representación sacramental operada por el Espíritu.

El *ordo* pasó a entenderse meramente como rito sacramental de ordenación aislado. El episcopado no se concebía ya como sacramento, sino tan solo como un plus de *potestas* y *dignitas* dentro de la Iglesia respecto del ministerio presbiteral. La protesta de los reformadores se dirigió contra un sacerdocio ordenado entendido de manera así de unilateral y reductivamente sacramental, que con frecuencia se había alejado de la predicación de la palabra y del servicio a la comunidad.

Ni las polémicas propias de la teología de controversia ni los posteriores documentos ecuménicos de convergencia han sido capaces hasta la fecha de revertir de verdad la reducción del punto de vista, como tampoco de superar definitivamente el aislamiento del problema de la sucesión. Por eso, una ampliación de la perspectiva es el primer paso que hay que dar para llegar en el diálogo ecuménico sobre este punto a un mejor entendimiento mutuo y a un acercamiento.

Las afirmaciones pertinentes del Vaticano II ofrecen a este fin prometedores puntos de partida. En el marco de la visión global sacramental de la Iglesia, el concilio enseñó no solo la sacramentalidad de la ordenación episcopal [728], sino que volvió a poner claramente de relieve el vínculo intrínseco entre *successio*, *traditio* y *communio* [729]. La constitución conciliar sobre la revelación *Dei Verbum* acentúa además la relación

entre la misión de los apóstoles y la asistencia del Espíritu Santo que se les promete, entre la Iglesia creyente en su conjunto y el Espíritu Santo, entre la sucesión apostólica y la guía por el Espíritu de la verdad [730] . Esta concepción pneumatológica se impone plenamente en el decreto sobre la misión *Ad gentes* [731] . La continuidad entre Cristo y la Iglesia es mediada aquí por el Espíritu Santo, que sostiene, acompaña y guía la actividad apostólica, pero en ocasiones también la precede. Esta última afirmación tiene especial importancia, como enseguida se mostrará.

Así, después de todos los reduccionismos precedentes, el concilio vuelve a poner claramente de relieve el contexto pneumatológico y eclesiológico global. Con esta reavivación de la concepción global de la Iglesia antigua no solo se crea un marco general más adecuado para el diálogo ecuménico sobre el ministerio y la sucesión ministerial; con ello también se retoman implícitamente justificadas preocupaciones de la teología tanto ortodoxa como protestante.

Con todo, el concilio mismo se posiciona sobre los ministerios protestantes solo de pasada o implícitamente. Habla en general de un *defectus ordinis* en las Iglesias y comunidades eclesiales protestantes. *Defectus* no denota una ausencia total, sino una deficiencia, una carencia. El concilio no explica explícitamente en qué consiste esta «deficiencia» respecto de la forma plena. De lo dicho hasta ahora debería haber quedado claro que el *defectus* difícilmente consistirá solo en la ruptura de la sucesión apostólica en el ministerio episcopal. Pues la sucesión apostólica no es considerada por el concilio aisladamente. La deficiencia concierne de algún modo al conjunto entero y al contexto global. Pero justo esta ampliación y profundización de la problemática lleva a nuevas posibilidades de diálogo ecuménico. Requiere debatir la problemática, hasta ahora no resuelta, de la sucesión en el contexto global eclesiológico.

El problema ecuménico de la sucesión en el ministerio debe ser visto como una consecuencia del punto nuclear que constituye el problema ecuménico fundamental, hasta la fecha no superado: el entendimiento sobre la esencia de la Iglesia, su estructura sacramental básica y su relevancia en la mediación de la salvación. Como ya hemos dicho, la solución a este asunto apenas se ha abordado temáticamente hasta ahora, ni en el siglo XVI ni tampoco después en los documentos de convergencia, incluidas las negociaciones ecuménicas sobre las reprobaciones del siglo XVI. De ahí que el diálogo

sobre eclesiología probablemente sea la más importante tarea aún pendiente para el diálogo ecuménico futuro.

IV. Consecuencias

Con independencia de esta pregunta básica, no respondida aún, de las reflexiones esbozadas hasta ahora pueden extraerse ya hoy cuatro consecuencias, que son importantes para avanzar en los diálogos ecuménicos sobre el ministerio y la sucesión ministerial.

1. Todas las Iglesias afirman hoy que también más allá de sus respectivos límites visibles existen elementos de Iglesia, que además se revelan espiritualmente fecundos. Estos *vestigia ecclesiae* son, sobre todo, la palabra de Dios en la Sagrada Escritura, la vida de la gracia y la tríada de fe, esperanza y caridad, así como elementos visibles, en especial el bautismo. La afirmación de tales elementos implica que en el reconocimiento recíproco de las Iglesias no puede darse un planteamiento de todo o nada. Antes bien, hay que contar con diferentes grados de reconocimiento. En analogía con ello, también por lo que atañe a la problemática de los ministerios y la sucesión existen diferentes grados de acuerdo. Pues así como más allá de los límites visibles de la Iglesia existen *vestigia ecclesiae*, así también más allá de la sucesión visiblemente atestiguada se dan *vestigia successionis et ministerii*. En efecto, el concilio Vaticano II, pensando en las Iglesias protestantes, habla solo de un *defectus* respecto de la forma plena del ministerio, o sea, de una deficiencia, no de una ausencia total. Con ello se ha expresado ya un cierto grado de reconocimiento. Este reconocimiento parcial se corresponde asimismo de algún modo con la originaria autocomprensión de los reformadores, quienes entendieron las ordenaciones al margen de la sucesión apostólica como una medida de emergencia.

2. El reconocimiento mutuo en lo tocante al ministerio y la sucesión ministerial es un acontecimiento procesual en el que el Espíritu Santo a menudo precede al reconocimiento institucional. En múltiples aspectos, las Iglesias separadas no se han quedado ancladas en la situación del siglo XVI. En ocasiones ha tenido lugar a través de la dinámica del Espíritu Santo un enriquecimiento *a posteriori* de elementos católicos. Por muy importante e irrenunciable que sea la superación histórica de las diferencias confesionales y por muy necesaria e insoslayable que sea la pregunta de si las condenas

doctrinales mutuas emitidas en el siglo XVI siguen siendo en la actualidad motivo de separación de las Iglesias, no podemos fijar la mirada solo en el pasado, sino que hemos de mirar a lo que el Espíritu opera en nuestra época en las demás Iglesias. El ecumenismo siempre tiene una dimensión profética. Esto vale igualmente para los ministerios y la problemática de la sucesión. Con la dimensión pneumatológica de la sucesión apostólica se corresponde incluso de manera especial el hecho de que estemos abiertos a la acción del Espíritu.

3. La correcta relación entre *successio verbi* y *successio episcoporum* se ha revelado como el problema fundamental y decisivo. La sucesión ministerial no es un fin en sí, sino que está al servicio de la sucesión en la palabra. Esta afirmación asume una preocupación protestante y trata de integrarla en el contexto más abarcador de una eclesiología sacramental.

Este nexo intrínseco entre la sucesión en la palabra y la sucesión en el ministerio es también importante para el diálogo con la Iglesia anglicana o, equivalentemente, con las Iglesias episcopalianas. En ellas se llegó a menudo, por influencia de movimientos encuadrados en la Iglesia Alta, a una sobrevaloración del rito de la ininterrumpida imposición de manos. El rito y la genealogía seguros parecen entonces garantizar por sí solos la apostolicidad. Con ello, la ordenación se reduce con demasiada facilidad a un formalismo litúrgico y ritual. Frente a ello hay que preguntar si la forma correcta de la transmisión del ministerio se presenta acompañada de la correcta comprensión material del ministerio y la correcta comprensión de la fe.

Pero el vínculo intrínseco entre *successio verbi* y *successio apostolica* en el episcopado representa también un reto para la Iglesia católica. El concilio Vaticano II ha puesto de relieve de manera consecuente la evangelización como tarea primordial del ministerio episcopal: «Entre los principales oficios de los obispos se destaca la predicación del Evangelio» [732] . Esta prioridad de la evangelización sobre las tareas administrativas y organizativas tiene consecuencias de largo alcance para el ejercicio del episcopado. La toma de conciencia de la prevalencia de la *successio verbi* sobre la *successio apostolica* constituye al mismo tiempo una contribución decisiva al progreso del diálogo ecuménico.

4. Otro desafío que se le plantea a la Iglesia católica es volver a hacer más comprensible la esencia del episcopado en el contexto de la eclesiología de *communio*. La

eclesiología de *communio*, que el Vaticano II ha hecho valer de nuevo, implica que la Iglesia católica una y única existe en y a partir de las Iglesias locales [733] . Las Iglesias locales gobernadas por el respectivo obispo no son, pues, distritos administrativos de la Iglesia universal, sino «las células vivas, en cada una de las cuales se hace presente el entero misterio vital del cuerpo uno de la Iglesia» [734] . Puesto que cada Iglesia local actualiza al Señor Jesucristo entero, pero este es uno y el mismo en todas las Iglesias locales, las distintas Iglesias locales se hallan referidas unas a otras. Una Iglesia local concreta es de verdad Iglesia de Jesucristo en la medida en que está en comunión con las restantes Iglesias locales. «La Iglesia una de Dios se realiza concretamente en la diversidad de Iglesias locales y su red de relaciones» [735] . En el marco de la eclesiología de *communio*, el obispo es tanto el centro integrador de su Iglesia local como el vínculo entre la Iglesia local y la Iglesia universal.

Esta eclesiología de *communio* constituye además la base de la colegialidad de los obispos, que en el fondo no es sino la *communio* eclesial tal como se plasma en el plano de los pastores; o, dicho en palabras del papa Pablo VI: «La *communio* eclesial se despliega en forma de colegialidad en el colegio episcopal». Es cierto que al obispo le compete una intransferible responsabilidad personal sobre su Iglesia local. Sin embargo, tal responsabilidad solo puede ser ejercida de manera adecuada en solidaridad con todos los demás obispos, en especial con el ministerio petrino entendido como servicio a la unidad en la Iglesia universal. Una realización más plena de esta colegialidad, así como de la unidad en la diversidad de las Iglesias locales, sería una importante contribución al entendimiento ecuménico con las Iglesias tanto protestantes como ortodoxas.

Las cuatro consecuencias mencionadas representan también un reto para la vida eclesial de nuestra propia Iglesia. Haciendo nosotros mismos más patente el nexo entre *traditio*, *successio* y *communio* no solo en la teoría teológica, sino sobre todo en la praxis eclesial, realizamos la mejor contribución posible al entendimiento ecuménico. El Vaticano II nos ha liberado la mirada para percibir posibilidades que no están ni mucho menos agotadas para el proceso ecuménico. El trabajo en la realización y concreción plena de la visión renovada de la Iglesia que nos ha regalado el último concilio sigue siendo para nosotros mismos una tarea aún por encarar. Seguir avanzando con decisión por el camino indicado por el concilio seguramente es, en mi opinión, la más importante contribución que la Iglesia católica puede realizar al proceso de reconciliación de las

Iglesias separadas. La propia renovación desde las fuentes de la Sagrada Escritura y la tradición es, junto con la atenta mirada a los «signos de los tiempos», la mejor y más significativa contribución a la realización del ecumenismo.

Ir al índice

20.
El ministerio petrino en perspectiva ecuménica

I. El impulso del papa Juan Pablo II

La cuestión del primado de Roma sobre el conjunto de la Iglesia se cuenta, desde el punto de vista ecuménico, entre las temáticas más difíciles y embarazosas, pero a la vez más importantes y candentes. Cuando se trata del papa, está en juego bastante más que problemas teológicos y canónicos concretos. El problema del papado despierta emociones tanto a favor como en contra, suscita tanto asentimiento entusiasta como prejuicios y afectos antirromanos, esto último hoy incluso entre algunos católicos [736] . Al igual que el sí al papa es para los católicos un rasgo identificativo de su condición de católicos, así también el rechazo del papado sigue formando hoy parte para muchos no católicos de su identidad protestante u ortodoxa.

Pero también se da lo contrario: desde la Edad Media existe el anhelo del *papa angelicus*, el papa angelical, que reformará la Iglesia y presidirá una Iglesia pura y renovada. En Joaquín de Fiore, tal anhelo lleva a la predicción de una tercera «edad», que reemplazará a la Iglesia jerárquica y será una era del Espíritu. Esta expectativa fue recogida en las profecías de Malaquías (hacia 1590), que alteran los ánimos cada vez que hay que elegir a un nuevo papa [737] . Así pues, el papado es objeto de frío rechazo, amarga decepción y, no rara vez, incluso sentimientos de odio, pero también de grandes esperanzas y expectativas verdaderamente sobrehumanas.

Con el fin de eliminar esta tensión, el papa Juan Pablo II, en su encíclica *Ut unum sint* (1995), dio un paso revolucionario para un papa [738] . Aseguró que era consciente de que «el convencimiento de la Iglesia católica de haber conservado, en fidelidad a la

tradición apostólica y a la fe de los padres, en el ministerio del obispo de Roma, el signo visible y la garantía de la unidad, constituye una dificultad para la mayoría de los demás cristianos, cuya memoria está marcada por ciertos recuerdos dolorosos». Y no duda en decir: «Por aquello de lo que somos responsables, con mi predecesor Pablo VI imploro perdón» [739] .

Puesto que el papa es consciente de que tiene «una responsabilidad especial» respecto a la unidad de los cristianos, se declara abierto a la petición de «encontrar una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva». Y expresa la súplica: «Que el Espíritu Santo nos dé su luz e ilumine a todos los pastores y teólogos de nuestras Iglesias para que busquemos, por supuesto juntos, las formas con las que este ministerio pueda realizar un servicio de fe y de amor reconocido por unos y otros» [740] . Por último, invita a entablar con él «un diálogo fraterno y paciente sobre esta cuestión» [741] . En El Cairo reiteró hace poco esta invitación y añadió: «No tenemos tiempo que perder».

A buen seguro, el papa no quiere renunciar al ministerio petrino ni a los dogmas del concilio Vaticano I sobre el primado y la infalibilidad. ¡¿Cómo iba a pretender tal cosa?! Antes bien, lo que desea es buscar nuevas formas de ejercicio del primado sin renunciar a lo esencial. Eso es lo único de lo que se trata, y con ello se llama la atención sobre el punto esencial del diálogo ecuménico. Pues la idea de que precisamente hoy, a la vista de un mundo globalizado, en la Iglesia debería existir una suerte de ministerio de la unidad está ganando aceptación en el ecumenismo; pero la actual forma concreta del primado les parece inaceptable a las demás Iglesias.

Así, el diálogo ecuménico sobre el ministerio petrino se puso ya en marcha antes de esta invitación al diálogo y sobre todo después de ella: en diálogos oficiales, en numerosos simposios y actos académicos, en abundantes publicaciones [742] . En lo que sigue me propongo informar sobre el estado actual del debate, tal como se manifiesta en los diálogos oficiales. Me gustaría preguntar: ¿qué fruto han arrojado estos diálogos? ¿Qué queda por hacer? En un segundo paso pretendo esbozar la aportación que puede realizar la teología católica mediante una cuidadosa interpretación de los dogmas del concilio Vaticano I sobre el primado y la infalibilidad del papa.

Sin embargo, desde el principio me gustaría echar agua en el vino de las expectativas demasiado utópicas y cortoplacistas. Sería ignorar la realidad ecuménica

esperar en este tema resultados inmediatos. Se trata de un diálogo secular que aún nos ocupará largo tiempo. No cabe consignar más que inicios; de todas formas, estos existen y deberíamos sentirnos agradecidos por ello.

II. Los resultados de los diálogos ecuménicos

1. Comenzamos por el diálogo que nos es más cercano, el diálogo con las Iglesias surgidas de la Reforma [743] . En ello me circunscribo en lo esencial a la posición luterana.

Protestantismo y papado: este es un tema muy cargado emocionalmente. La excomunión papal contra Lutero (1521) afectó profundamente al reformador y marcó al cristianismo protestante de un modo en verdad traumático. La reacción de Lutero no fue melindrosa [744] . Con la condena de su doctrina de la justificación estalló para él la lucha final: desde esta visión apocalíptica asumió un *tópos* extendido en la Edad Media y calificó al papa de Anticristo [745] . Este reproche, difícil de sobrepujar en mordacidad, fue recogido también en los escritos confesionales luteranos [746] . La crítica reformada [la de las Iglesias de filiación calvinista y zuingliana] no fue, por lo que al contenido respecta, menos dura [747] .

No es de extrañar que, como observa Wolfhart Pannenberg, «el rechazo de las pretensiones del papado romano fuera durante siglos un factor de la identidad protestante» [748] . Aún hoy existen numerosas reservas: muchos protestantes abogan por el ecumenismo, pero preferirían una ecúmene sin papa [749] . Únicamente en la estela del acercamiento ecuménico se ha iniciado un cambio tanto en el ambiente como en las afirmaciones. La apertura ecuménica del concilio Vaticano II y la actitud ecuménica de los últimos papas han contribuido de manera considerable a ello.

La literatura sobre una concepción ecuménica del papado ha devenido entretanto casi inabarcable [750] . En ello desempeña un papel especial el debate exegético –que hoy se desarrolla en gran medida en común– sobre los pasajes sobre Pedro, la tipología petrina y la tradición petrina del Nuevo Testamento [751] .

Además, un reciente estudio de los escritos confesionales protestantes concluye que los reformadores nunca se pronunciaron en contra de un ministerio universal de la

unidad. Criticaron los abusos del ministerio pontificio de la época y rechazaron un papado que se erigía en cabeza de la Iglesia en lugar de Jesucristo, contradecía el Evangelio y reprimía la libertad cristiana [752] . Sin embargo, reconocieron al papa como hermano en Cristo y como obispo de Roma [753] . Melanchthon estaba además dispuesto, en aras de la paz y la unidad del cristianismo, a reconocer al papa *iure humano* una superioridad sobre los demás obispos [754] . En el comentario a la Carta a los Gálatas que escribió entre 1531 y 1535 Lutero pudo aún decir que no solo llevaría al papa en volandas, sino que le besaría los pies, si autorizaba la predicación del evangelio de la justificación por la sola gracia [755] . Lutero tenía esto por ilusorio; hoy el papa lo hace. De ahí que la caracterización del papa como Anticristo sea vista en la actualidad también por parte protestante como objetivamente no justificada, por lo que entretanto ha sido retirada y lamentada de manera formal [756] . Con ello se hace patente que el rechazo del papado por Lutero no es de tipo categórico, sino hipotético-condicional. Se dirige contra la forma concreta del papado, tal como la conocieron Lutero y sus seguidores.

En virtud de tales juicios, ya la primera comisión de diálogo entre Roma y la Federación Luterana Mundial pudo ocuparse del tema del ministerio petrino en la llamada «Relación de Malta», *El Evangelio y la Iglesia* (1971). En ella la parte luterana reconoció que «ninguna Iglesia local, en cuanto manifestación de la Iglesia universal, puede aislarse. En este sentido se vio la importancia de un ministerio para la comunión de las Iglesias y se aludió al problema que plantea a los luteranos la falta de semejante ministerio de la unidad. De esta manera no se excluyó la función papal como signo visible de la unidad de las Iglesias, en la medida en que, mediante una reinterpretación teológica y una reestructuración práctica, se subordinara a la primacía del Evangelio» [757] .

Estas afirmaciones se repiten casi literalmente en el documento de diálogo *El ministerio espiritual en la Iglesia* (1981) [758] . El diálogo estadounidense las amplió y ahondó en considerable medida; al respecto son decisivas dos publicaciones: *The Papal Primacy and the Universal Church* (1974) y *Teaching Authority and Infallibility in the Church* (1978) [759] . Por último, dichas tesis fueron recogidas asimismo en un documento de estudio elaborado en el contexto de lengua alemana: *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* (1986) [760] .

Esto constituye un grato y prometedor paso hacia delante. Pone de manifiesto la existencia de un ambiente transformado y de una nueva apertura. Sin embargo, hay que

ver también los límites de las afirmaciones citadas. En los diálogos mencionados, los luteranos «no excluyen» el ministerio petrino. Parece una «posibilidad». Es «deseable». Pero no se califica, como hace la doctrina católica, de necesario y constitutivo para la Iglesia ni se caracteriza, en términos más tradicionales, como *iure divino*, «instituido por Dios». Esta diferencia es relevante.

A esto se añaden otros asuntos abiertos. La cuestión del ministerio petrino no puede tratarse aisladamente. Debe ser vista en el marco de toda la eclesiología. Así, la cuestión del ministerio petrino no debe separarse del problema de los ministerios en general ni resolverse con independencia de la pregunta por el magisterio. La pregunta por la potestad de jurisdicción guarda relación con la pregunta fundamental por la potestad jurídica de la Iglesia en general. El ministerio petrino está vinculado sobre todo con el ministerio episcopal en sucesión apostólica sacramentalmente entendido. Esta clase de episcopado no existe en las Iglesias protestantes, que por regla general no lo consideran constitutivo para la Iglesia [761] . Mientras estas cuestiones eclesiológicas fundamentales sean debatidas desde una actitud de controversia, no será posible un acuerdo pleno sobre su concreción y agudización en el ministerio petrino.

La referencia a los problemas aún irresueltos no significa que prácticamente nada sea posible hasta que se les dé una solución definitiva. Los acercamientos logrados hasta ahora hacen posible ya hoy que al obispo de Roma pueda corresponderle mucho más allá de la Iglesia católica romana, si bien no competencia jurídica, sí una autoridad moral, amén de la atención que se presta a sus declaraciones y acciones públicas [762] . También los luteranos pueden afirmar ya en la actualidad: si no se excluye por principio un ministerio en el plano de la Iglesia universal e incluso se tiene por deseable, entonces no existe para ello ninguna alternativa realista al obispo de Roma [763] . Esto significa que el ministerio petrino posee ya hoy una relevancia ecuménica que trasciende la Iglesia católica. Sin embargo, rigiéndonos por lo que nos es dado juzgar a los seres humanos, hasta que se alcance la unificación completa todavía tendrá que desembocar algo de agua en el Tíber.

2. El diálogo entre anglicanos y católicos en la Comisión Internacional Anglicano / Católico-Romana (ARCIC, *Anglican / Roman Catholic International Commission*) lleva un importante paso más allá del diálogo con los luteranos. Pues, a diferencia de las demás comunidades eclesiales surgidas de la Reforma, la Comunión anglicana sí que ha

conservado el episcopado histórico y la constitución episcopal de la Iglesia. Aunque la Iglesia católica no reconoce oficialmente validez a este episcopado, con él existe, en comparación con los luteranos, una base más amplia para la discusión sobre el ministerio petrino.

Así y todo, la cuestión del papado no está menos lastrada históricamente para los anglicanos [764] . Pues la escisión del siglo XVI se debió al rechazo de la pretensión jurisdiccional del papa. A consecuencia del nefasto transcurso de la historia posterior entre Roma e Inglaterra, la mentalidad antirromana sigue estando en la actualidad muy extendida en la Iglesia anglicana [765] . Entretanto hay que constatar un cambio de ambiente y una creciente valoración de la esencia universal de la Iglesia. Así, la pregunta por un primado universal se ha intensificado [766] . La llamada *Relación de Virginia* para la Conferencia de Lambeth de 1998 planteó explícitamente esta cuestión [767] .

La nueva situación ha llevado a que, justo al finalizar el concilio Vaticano II, el papa Pablo VI y el arzobispo de Canterbury, Michael Ramsey, acordaran en 1966 el comienzo de un diálogo oficial [768] . Uno de los temas principales fue desde el principio la cuestión de la autoridad en la Iglesia [769] , un asunto que la Comisión Internacional Anglicano / Católico-Romana ha abordado sin cesar en nuevas «olas» (*Declaración de Venecia* en 1976, *Declaración de Windsor* en 1981 y, por último, *The Gift of Authority* [El don de la autoridad] en 1998). La cuestión de un primado universal y su ejercicio ha desempeñado siempre un importante papel en ello.

La ARCIC no ha abordado el problema del primado aisladamente. Pero, a diferencia del diálogo con los luteranos, la cuestión no se trata entre los anglicanos en el marco global de *Evangelio e Iglesia*, sino dentro de la concepción de la Iglesia como *koinōnía/communio* [770] , un concepto que entretanto ha devenido fundamental para todo el debate ecuménico [771] . Para la ARCIC, el primado es el foco de la *koinōnía*. Su aceptación es importante de cara a la comunión eclesial visible [772] . Esta afirmación no se entiende solo en un sentido pragmático, sino en un sentido por entero teológico. Pero enseguida cobran voz también los temores, sobre todo el temor a una desmesurada centralización [773] . Por eso se acentúa reiteradamente que el primado no puede prescindir de la colaboración conciliar o sinodal y que, lejos de recortar las atribuciones de los sínodos, debe apoyarlas [774] . Siguiendo el *Documento de Lima* sobre *Bautismo,*

eucaristía y ministerio, se pone de relieve sin cesar la triple dimensión del ministerio: personal, sinodal y comunional [775] .

En este sentido se constata un consenso [776] o una convergencia [777] sobre la autoridad en la Iglesia y sobre los principios fundamentales del primado. Pero se admite que no se han superado todas las diferencias [778] y que es necesario seguir trabajando [779] .

De ahí que el reciente documento *The Gift of Authority* (1999) haya intentado desarrollar las afirmaciones previas. La tesis reza: *Authority rightly exercised is a gift of God*, «La autoridad, adecuadamente ejercida, es un don divino» [780] . También el primado es *a gift to be shared*, «un don a compartir» [781] . Pero su ejercicio debe ser sinodal y colegial [782] . El primado está dentro del colegio, no fuera de él [783] . Por eso se manifiesta el deseo de que la Iglesia católica fortalezca en mayor medida que hasta ahora las estructuras colegiales [784] . Y luego sigue la sorprendente conclusión: la cuestión de la autoridad ha dejado de ser motivo para permanecer separados. Ya ahora es posible –bajo las condiciones mencionadas– la recepción de un primado universal [785] . Hay que hacer más visible la unidad existente en la actualidad [786] .

Este resultado es esperanzador. Pero también aquí sigue habiendo preguntas abiertas [787] . El lenguaje descriptivo de los documentos de la ARCIC muestra a menudo una imagen idealizada que encubre las controversias existentes. La descripción material del primado resulta muy desvaída y más o menos funcional. En una consideración más detenida se hace patente que el consenso alcanzado se queda muy por detrás de las posiciones del Vaticano I y el Vaticano II. Resta, pues, bastante trabajo. A ello se añade que no existe la Iglesia anglicana como tal, sino más bien una suerte de *commonwealth* de Iglesias anglicanas o episcopalianas, en la que se defienden, máxime hoy, puntos de vista en parte opuestos. La cuestión de la ordenación de mujeres no es la única que causa considerables tensiones [788] ; las diferencias atañen también a problemas cristológicos, eclesiológicos y éticos fundamentales. Así, no es de extrañar que tampoco *The Gift of Authority* haya encontrado un eco unánime en la Comunión anglicana.

En esta situación, que sin duda se ha tornado más compleja, habría que retomar en especial las propuestas prácticas de los documentos de la ARCIC [789] . Pues la unificación no acontece solamente a través de la interpretación teológica de fórmulas doctrinales, sino también –y en mayor medida aún– a través de procesos de aprendizaje

en la convivencia y la colaboración prácticas. Sobre todo a este objetivo práctico responde una reunión de obispos anglicanos y católicos que se celebrará en mayo en Toronto.

3. Muy distintos de los supuestos de los diálogos presentados hasta ahora son los del diálogo con las Iglesias ortodoxas y las Iglesias orientales antiguas. En los diálogos que hemos descrito los interlocutores son Iglesias o comunidades eclesiales procedentes todas ellas de la tradición latina, que no se separaron de la Iglesia de Roma hasta el comienzo de la Modernidad, han pasado en igual medida que nosotros por la Ilustración moderna y viven en igual medida que nosotros en el contexto del mundo occidental moderno y su cultura pluralista. Desde el punto de vista dogmático es mucho lo que nos separa, pero nos vincula la misma mentalidad y hoy también la misma exégesis y, en gran medida, el mismo método teológico.

Distinta es la situación con las Iglesias ortodoxas. Dogmáticamente están muy próximas a nosotros; pero ya en el primer milenio desarrollaron una tradición propia, que se plasma tanto en su espiritualidad y mentalidad como en su liturgia y teología [790] . De ahí que el diálogo no se pueda desarrollar únicamente en el plano teológico. Es necesario también un diálogo espiritual, sobre todo por el camino que pasa por el encuentro entre el monacato occidental y el oriental, que impregna de manera especial a las Iglesias orientales.

En la cuestión del primado, el distanciamiento entre Oriente y Occidente comenzó inmediatamente después del primer concilio ecuménico, el de Nicea (325). Se evidenció ya en el sínodo de Sárdica (hacia 343) [791] . La concepción occidental del primado, que se hizo manifiesta ya con el papa Dámaso (366-384) y luego plenamente con el papa León I (440-461), nunca fue reconocida por Oriente, ni siquiera en el primer milenio.

A causa de estas divergentes concepciones, que emergieron ya en el siglo IV, Occidente, por su parte, no reconoció el canon 3 del concilio de Constantinopla (381) ni el canon 28 de Calcedonia (451) sobre el rango de la sede de Constantinopla.

Posteriormente, todavía en el primer milenio, hubo múltiples cismas entre Oriente y Occidente. Ya a consecuencia del concilio de Calcedonia (451) se rompió la comunión eclesial con Alejandría y Antioquía, las llamadas Iglesias orientales antiguas o precalcedonenses. Los distintos cismas con Constantinopla pudieron ser restañados, hasta que el distanciamiento mutuo llegó a ser tan grande que se produjo la ruptura de la

comunión eclesial que aún perdura en la actualidad [792] . Oriente y Occidente no se han separado tanto por un acto formal cuanto por el hecho de que sus vidas han seguido en la práctica caminos divergentes, deviniendo así extraños el uno para el otro. Numerosos recuerdos negativos determinan desde entonces la conciencia colectiva; entre los ortodoxos en especial el recuerdo todavía vivo de la conquista y saco de Constantinopla durante la cuarta cruzada (1203-1204). De ahí que las reservas antirromanas estén tan profundamente arraigadas, en parte hasta hoy, como las que alientan en las Iglesias separadas de Occidente.

Tras la cambiante historia de las relaciones, el concilio Vaticano II intentó pasar página. En la actualidad hemos vuelto a cobrar conciencia de que las Iglesias ortodoxas comparten con nosotros los mismos concilios de la Iglesia antigua, con sus credos trinitarios y cristológicos, y poseen los mismos sacramentos y la misma estructura episcopal, mutuamente reconocida, que nosotros [793] . El concilio reconoció su gran riqueza espiritual y calificó a las Iglesias ortodoxas de Iglesias hermanas [794] .

Así, el 7 de diciembre de 1965 se logró borrar de la conciencia de ambas Iglesias las bulas de excomunión de 1054 [795] . En el *Tomos agapis* entre el papa Pablo VI y el patriarca Atenágoras se cambió de tono y se describió la relación mutua como la que existe entre dos Iglesias hermanas [796] . Después del «diálogo del amor», en 1980 pudo comenzar, tras extensos preparativos, el diálogo teológico, el «diálogo de la verdad».

Por desgracia, ninguno de los documentos de la Comisión Mixta Internacional para el Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica Romana y las Iglesias Ortodoxas tiene por tema el ministerio petrino. Pero existen importantes contribuciones a este respecto. Ya el *Documento de Múnich* (1982) sobre *El misterio de la Iglesia y la eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad* tiende los cimientos para una teología de *communio* eucarísticamente determinada, que en el *Documento de Bari* (1987) se extiende a los restantes sacramentos. El *Documento de Valamo* (1988) trata *El sacramento del orden en la estructura sacramental de la Iglesia, en especial su relevancia para la sucesión apostólica* y habla en este contexto, a modo de apéndice, sobre el primado de Roma.

En el capítulo conclusivo, el *Documento de Valamo* resume lo que en el primer milenio se aceptaba como primado de la Iglesia de Roma. Remite a los cánones de los concilios ecuménicos de Nicea (325) [cánones 6 y 7], Constantinopla (381) [canon 3] y Calcedonia (451) [canon 28], en los que se fijó la jerarquía de las sedes patriarcales y se

asignó a Roma el primer lugar. El documento menciona además los cánones 3, 4 y 5 del sínodo de Sárdica (hacia 343) [797] , que reconoció a la sede romana como instancia de apelación, y también el canon 1 del concilio de Santa Sofía (879-880), que, sin ser tenido por ecuménico, goza de un gran prestigio en la tradición ortodoxa [798] . Este sínodo estableció el reconocimiento recíproco, pero sella asimismo un compromiso mutuo de no interferencia en los asuntos internos de las instancias canónicas supremas. Ya con anterioridad, el Constantinopolitano IV (869-870) –que los ortodoxos no reconocen, sin embargo, como concilio ecuménico– había fijado en su canon 21 la llamada pentarquía de Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén [799] . En el marco de esta pentarquía [800] corresponde al obispo de Roma un primado. Este es interpretado en el texto de Valamo, así como en la teología ortodoxa actual, en el sentido del canon 34 de las Constituciones Apostólicas. Según dicho canon, el primero de los obispos únicamente puede tomar decisiones importantes en consenso con los demás obispos, al igual que estos solo pueden hacerlo en consenso con aquel [801] .

Es en el horizonte de tal eclesiología de *communio* donde, según la propuesta del documento de Valamo, habría que abordar y discutir el tema del primado del obispo de Roma en el conjunto de la Iglesia, sobre todo la cuestión del primado del obispo de Roma, que, a tenor de Valamo, «constituye una diferencia de peso entre nosotros». Por desgracia, este desarrollo no se ha producido aún. En el encuentro de Frisinga (Baviera, 1990), los participantes ortodoxos en el diálogo insistieron en que primero se discutiera la cuestión de las Iglesias uniatas y del proselitismo, que a ellos les disgusta. Así se hizo en el *Documento de Balamand* (1993), que, sin embargo, una vez más no fue aceptado por todas las Iglesias ortodoxas. Por eso, la discusión debe retomarse en el próximo encuentro, que tendrá lugar en julio de este año en Baltimore.

En esta situación debemos recurrir a otros documentos. Posibles candidatos son diversos documentos elaborados en el plano nacional, sobre todo en Estados Unidos y Francia [802] , además de los textos del Groupe des Dombes *Le ministère de communion dans l'Église universelle* (1986) y *La primauté romaine dans la Communion des Églises* (1991). Estos textos recogen importantes impulsos de la teología ecuménica contemporánea: renovación de la eclesiología de *communio*; referencia al primer milenio; distinción entre el papel del papa como patriarca de Occidente y su papel como titular del ministerio petrino y, asociado a ello, descentralización del gobierno de la Iglesia;

restablecimiento del equilibrio entre las tres dimensiones tanto del ministerio petrino como de cualquier otro ministerio en la Iglesia: la comunional, la colegial (sinodal y conciliar) y la personal [803] .

En resumen, resulta que Oriente reconoce totalmente a Roma un primado, pero no el primado que Roma pretendía ya en el primer milenio [804] , sino un primado de honor. Sin embargo, «honor» no significa aquí solo honra exterior. En el sentido bíblico y veteroeclesial del término, «honor» (*timḗ*) incluye autoridad [805] . A quien corresponde honor hay que respetarlo también. Pero lo que sí queda excluido, según la tradición ortodoxa, es la jurisdicción en el sentido de potestad legislativa. La jurisdicción podría ser reconocida a lo sumo en el sentido de una decisión canónica en caso de apelación, debiéndose tomar en último término dicha decisión sinodalmente o estando sujeta al menos a una recepción sinodal [806] . En el primer milenio solo se reconocía en Oriente un ejercicio sinodal o conciliar del primado [807] .

Tampoco en el diálogo con la Ortodoxia deberíamos minimizar las dificultades aún existentes. Las dificultades se dan por ambas partes. Mientras existan Iglesias ortodoxas que no reconozcan el bautismo administrado en la Iglesia católica y que, en conciencia, no se vean en condiciones de rezar el padrenuestro junto con cristianos católicos, aún habrá que superar obstáculos fundamentales en el camino hacia la unidad en la comprensión del primado. Por otra parte, también nosotros los católicos tenemos que crear todavía –a través, por ejemplo, del fortalecimiento del elemento sinodal– presupuestos para una concepción común del primado. Así pues, las preguntas se les plantean no solo a los otros, sino también a nosotros mismos.

La pregunta fundamental es si existen caminos –y en caso de respuesta afirmativa, cuáles– para conciliar la concepción del primado que se ha configurado en la tradición latina, y ha sido definida por el Vaticano I y el Vaticano II, con la tradición de las Iglesias orientales, de suerte que vuelva a ser posible la comunión eclesial plena. Hasta ahora no se ha encontrado ninguna solución. Pero existen algunos puntos de partida para proseguir la búsqueda, y de ellos vamos a hablar a continuación.

III. Relectura ecuménica de la doctrina del primado

1. El concilio Vaticano II dio un primer paso importante desarrollando el incompleto Vaticano I e integrando el primado en el todo de la Iglesia. El Vaticano I solo pudo definir el primado y la infalibilidad papal; pero a causa del estallido de la guerra franco-prusiana no tuvo ya tiempo para encuadrar ambos elementos en el conjunto de la eclesiología, como estaba previsto. De este modo se llegó a una situación difícil, que el Vaticano II intentó equilibrar. El último concilio integró el primado en la doctrina de la Iglesia, tanto en el todo del pueblo de Dios como en la colegialidad del episcopado. Además, volvió a hacer patente, frente a visiones unilaterales surgidas en el segundo milenio, la relevancia de la Iglesia local, la concepción sacramental del episcopado y la comprensión de la Iglesia como *communio*. Eso ha llevado ya a la reavivación de elementos sinodales, sobre todo en los sínodos y, en cierto modo, también en las conferencias episcopales [808] . Todo esto es conocido y no necesita ser expuesto en detalle. Pero no en todo consiguió el último concilio conjugar lo nuevo, que en realidad es la tradición más antigua, con las afirmaciones del precedente concilio Vaticano I. Muchas cosas fueron simplemente yuxtapuestas. En este sentido, también el Vaticano II se quedó inconcluso. Por eso me gustaría ofrecer en lo que sigue tres indicaciones adicionales para una hermenéutica de las afirmaciones del Vaticano I y, en esa misma medida, también del Vaticano II.

2. La indicación primera y más importante atañe a la integración del concilio Vaticano I en el conjunto de la tradición, así como a una relectura de esta. Esta indicación nos la ofrecen los textos del propio Vaticano I. En el prólogo de la constitución dogmática *Pastor aeternus*, donde se define el primado de jurisdicción del papa, el concilio afirma que su intención es presentar esta doctrina *secundum antiquam atque constantem universalis ecclesiae fidem*, «según la fe antigua y constante de la Iglesia universal», defendiéndola contra los errores opuestos [809] . Se citan explícitamente declaraciones de papas y concilios anteriores [810] . El concilio se refiere incluso al consenso entre la Iglesia de Oriente y la de Occidente [811] . Así, el prólogo de la constitución *Pastor aeternus* pone conscientemente de relieve el primado como servicio a la unidad en la fe y como vínculo de amor entre todos los creyentes [812] , en especial entre el episcopado [813] . Además, en los debates del Vaticano I estuvieron presentes ya casi todas las ideas del Vaticano II sobre la colegialidad. Sin embargo, no pudieron plasmarse en los textos a causa de la prematura interrupción del concilio.

Estas indicaciones expresan un importante principio hermenéutico, que vale básicamente para todos los concilios: puesto que la Iglesia es la misma en todos los concilios, cada concilio tiene que ser interpretado en el contexto de la tradición entera. Por consiguiente, no basta con interpretar la tradición más antigua como fase previa en una evolución lógica hacia el Vaticano I. También hay que interpretar, a la inversa, el concilio desde la más antigua y abarcadora tradición global. La eclesiología de *communio* del primer milenio, que el Vaticano II volvió a hacer valer, representa, por tanto, una suerte de marco hermenéutico también para el Vaticano I.

Este es un punto de vista importante sobre todo para el diálogo con las Iglesias orientales. Entretanto, en especial después de la conferencia de Joseph Ratzinger en Graz, la relevancia normativa del primer milenio es ampliamente reconocida también en la teología católica [814] . Sin embargo, hay que entenderla correctamente. Resulta evidente que no puede tratarse de un simple retorno al primer milenio ni, en esa medida, de un «ecumenismo de regreso» [815] . Por una parte, ya en el primer milenio existían diferentes concepciones y hubo varios cismas; por otra parte, desde entonces ambas partes han experimentado desarrollos irreversibles [816] . Hoy, en el umbral del tercer milenio, no podemos hacer que la rueda de la historia gire hacia atrás para llevarnos de retorno al primer milenio. Pero sí que podemos mirar al pasado común en el primer milenio, a fin de extraer de él luz y fuerza para el camino hacia la comunión eclesial plena en el tercer milenio.

El concilio Vaticano II comenzó ya a interpretar el Vaticano I en este horizonte más abarcador. Representa un importante paso en su recepción. Pero la recepción por parte de las Iglesias de Oriente no se ha producido hasta ahora [817] . De ahí que Joseph Ratzinger hable de la necesidad de una *relecture* [818] e Yves Congar y otros de una nueva recepción de este concilio [819] .

Es convicción católica que tal nueva recepción no cuestiona la validez de las definiciones del concilio, pero sí concierne a su interpretación. Pues no comporta una asimilación mecánica ni un sometimiento de Oriente a la tradición latina, sino un proceso vivo y creador de apropiación y asimilación de otras perspectivas en la propia tradición. De este modo, la tradición de la Iglesia oriental se enriquecería. Crecería en unidad y en independencia nacional, aspectos ambos en los que en la actualidad anda algo escasa. Pero también la tradición latina se liberaría de algunos reduccionismos en los que ha

incurrido durante el segundo milenio. La Iglesia en conjunto volvería a respirar con ambos pulmones, como con frecuencia lo ha formulado el papa.

3. En este punto enlaza otro principio hermenéutico, sobre el que recientemente ha llamado la atención Hermann Josef Pottmeyer [820] . Se trata de una reinterpretación histórica. Al igual que ocurre con todos los dogmas, también en el caso del concilio Vaticano I hay que distinguir entre el contenido perdurablemente vinculante y la forma condicionada por la época [821] . Sería, pues, un malentendido considerar las formulaciones del Vaticano I como la única forma de expresión posible de lo que materialmente se quiere decir cuando se habla del ministerio petrino y de lo que en él hay de perdurablemente vinculante.

Se puede mostrar que los padres conciliares del Vaticano I estaban sujetos a condiciones históricas muy determinadas que les impelieron a las formulaciones que se promulgaron. Hermann Josef Pottmeyer destaca un triple trauma de lo que a la sazón era la mayoría conciliar: el trauma del conciliarismo y el galicanismo, el trauma de las Iglesias estatales y el trauma del racionalismo y el liberalismo. En esta situación, la mayoría conciliar consideró que la Iglesia estaba sitiada por todos los flancos; la vio en una situación verdaderamente apocalíptica. Quería asegurar la capacidad de acción de la Iglesia incluso en una situación extrema. Y para ello no encontró otra salida que recurrir a la idea moderna de soberanía y definir el primado como soberanía absoluta [822] . Concibió los enunciados sobre el primado pensando en la situación de emergencia y excepción existente.

Según esto, el problema no es el dogma en cuanto tal, sino su interpretación maximalista tanto por sus defensores ultramontanos como por sus críticos [823] . De este modo, lo que estaba pensado para el estado de excepción se convirtió en un estado normal. Por así decirlo, el estado de excepción fue decretado como permanente.

Si se separan las afirmaciones sobre el primado de jurisdicción de su forma enunciativa condicionada por la época, entonces, a tenor de una de las conclusiones del simposio que sobre estas cuestiones organizó la Congregación para la Doctrina de la Fe, el sentido perdurablemente vinculante de tales afirmaciones radica en que el papa es soberano en la medida en que es libre para actuar según las necesidades de la Iglesia en cada momento, siempre cambiantes. En consecuencia, el primado debe interpretarse y aplicarse según las necesidades de la Iglesia en cada situación [824] .

Puesto que humanamente no son previsibles las situaciones futuras, el contenido concreto del primado de jurisdicción no se puede fijar de una vez por todas. Por eso, una autolimitación *a priori* del papado por el propio papa no sería en mi opinión razonable. Lo razonable y necesario es, sin embargo, desarrollar una praxis del primado que, sin renunciar a lo esencial, resulte ecuménicamente invitadora y susceptible de aceptación. La forma concreta en la que esto puede acontecer dependerá decisivamente del papa actual y de los papas subsiguientes y de la manera en que ejerzan en la práctica su ministerio. Los últimos papas y sobre todo el papa Juan Pablo II han dado ya pasos importantes en este camino.

Que esta no era la tarea del Vaticano I se hace patente en que, según la teoría política de Carl Schmitt, el soberano es quien declara el estado de excepción [825] . Así pues, puede darse perfectamente el caso de un estado de excepción, cuya declaración compete exclusivamente al papa, en el que este ponga por entero en práctica los plenos poderes que el Vaticano I le atribuye. Es libre para ello, pero eso no significa que su potestad sea ilimitada. Antes bien, tal potestad está limitada, conforme a su propia esencia, por la revelación y la tradición vinculante, por la estructura sacramental y la constitución episcopal de la Iglesia, así como por los derechos humanos dados por Dios. También en el estado de excepción debe tener el papa presente el bien de la Iglesia y su unidad. Pues un ejercicio arbitrario de sus derechos primaciales podría llevar de nuevo a la ruptura de la *communio* por las Iglesias de Oriente. Incluso en tales situaciones excepcionales sería conveniente mantener, en la medida en que sea posible, consultas sinodales o de otro tipo.

En la vida eclesial normal, el papa puede, sin embargo, respetar las estructuras patriarcales y sinodales de Oriente y limitarse, siguiendo la costumbre del primer milenio, en los actos importantes al derecho de ratificación, como ya está previsto en gran medida en el derecho para las Iglesias orientales uniatas o unidas a Roma. Habrá que distinguir, pues, con mayor claridad entre los derechos que corresponden al papa como patriarca de Occidente y los que posee como titular del ministerio petrino en la Iglesia. Esto puede significar además que también en la Iglesia de Occidente se llegue de nuevo, en el marco de una eclesiología de *communio*, a una relación más equilibrada entre la Iglesia local y la Iglesia universal; o expresado en términos de filosofía social, que se confiera mayor validez al principio de subsidiariedad.

Joseph Ratzinger formuló estas ideas ya pronto: «La imagen centralista que la Iglesia católica ofreció hasta el concilio no fluye sin más del ministerio petrino, sino de su estrecha combinación con la tarea patriarcal, progresivamente intensificada a lo largo de la historia, que para todo el cristianismo latino se adjudicó al obispo de Roma. El derecho canónico uniforme, la liturgia uniforme, la provisión uniforme de las sedes episcopales desde la central romana: nada de esto viene dado necesariamente con el primado como tal, sino que resulta solo de esta íntima unificación de dos ministerios» [826] .

4. Un último principio hermenéutico es fruto del debate con las Iglesias luteranas. Su exigencia fundamental era que el ministerio petrino debía ser entendido y ejercido en conformidad con el Evangelio. Con tal exigencia se puede estar básicamente de acuerdo también desde una óptica católica. Pues tan solo aquello que no es mera disposición humana, sino que está fundado en el Evangelio mismo puede pretender validez en la Iglesia. Esto es lo que se quiere decir con el complejo y espinoso concepto de *ius divinum* [827] .

Pero ¿qué significa «evangelio»? En el sentido originario de la palabra no se refiere a un libro ni tampoco a una colección de libros, sino al Evangelio anunciado y vivido en la Iglesia. Esto significa que no basta con una exégesis puramente histórica. Antes bien, se plantea el controvertido problema de la relación entre Escritura y tradición, así como la tarea de una hermenéutica histórica y teológica [828] .

Desde un punto de vista meramente exegético, en la actualidad existe consenso generalizado [829] en que el apóstol Simón recibió de Jesús el nombre de Pedro, esto es, piedra, roca, que tuvo una primacía entre los apóstoles, que fue portavoz y representante de estos, el primer testigo de la resurrección y el primer líder de la primitiva comunidad jerosolimitana. Además, reina amplio acuerdo sobre que en el Nuevo Testamento no solamente existen pasajes aislados sobre Pedro, sino toda una tradición petrina, que se extiende más allá de la vida terrena del Pedro histórico.

Sin embargo, desde una óptica puramente histórica, sería anacrónico caracterizar a Pedro como el primer papa. Los dogmas del Vaticano I no se pueden derivar por necesidad de forma puramente histórica de los datos bíblicos. Pues al comienzo de la evolución posbíblica no hay un dicho expreso de Jesús ni tampoco un recurso a pasajes neotestamentarios concretos, sino experiencias históricas: el hecho del martirio de los apóstoles Pedro y Pablo en Roma, el papel que desempeñó Roma en la formación del

canon, la fidelidad de la comunidad romana en las persecuciones, la naturalidad con la que Roma asumió responsabilidad sobre otras Iglesias y el reconocimiento de este liderazgo como algo normal –por Ignacio de Antioquía e Ireneo de Lyon entre otros–.

Así se descubrió que el encargo dado a Pedro de fortalecer a sus hermanos (cf. Lc 22,32) se realizó concretamente en la Iglesia de Roma. Ahora fue asumido como un encargo permanente. Lo normativo para la fundamentación teológica no fue la Escritura analizada e interpretada de manera distante, sino la Escritura apropiada desde el compromiso en el contexto de la fe vivida por la Iglesia. De esta suerte, el ministerio petrino se entendió como un don permanente del Señor a su Iglesia.

En semejante exégesis espiritual de la Escritura no se trata únicamente de la fundamentación formal de la Escritura, sino en mayor medida aún de su ejercicio en conformidad con el Evangelio no como dominio, sino como servicio. Pues según el Evangelio vale el siguiente principio: «Quien quiera ser el primero, que se haga vuestro esclavo» (Mt 20,27). Este aspecto cobra expresión clásica en el título *servus servorum*, «siervo de los siervos» [830] , que se remonta al papa Gregorio. Este aspecto ha vuelto a ponerlo de relieve Juan Pablo II valiéndose de la tradición más antigua, asociada al obispo mártir Ignacio de Antioquía, quien caracteriza el primado de Roma como «presidencia en el amor» [831] . Con ello, el papa ha ofrecido una importante pista para una reinterpretación del primado en conformidad con el Evangelio. Ya no lo concibe canónicamente desde la idea de soberanía, sino espiritualmente como ministerio, como servicio a la unidad y como servicio a –y signo de– la misericordia y el amor [832] .

A la forma acorde con el Evangelio pertenece también que el ministerio petrino, al igual que cualquier ministerio en la Iglesia, es un ministerio personal de testimonio [833] . Puesto que en último término la autoridad en la Iglesia corresponde únicamente a Jesucristo como cabeza y Señor de la Iglesia, la autoridad humana solo puede ser ejercida en nombre de Jesús y en calidad de testigo de Jesucristo al que personalmente se ha encomendado un encargo [834] . Como testigo, el ministro tiene, por así decirlo, una responsabilidad personal. Responde de su «causa» con toda su persona. De ahí que en último término no se pueda «esconder» tras una comisión. Así, tampoco el ministerio petrino –él, menos aún si cabe– es una función intercambiable por principio. No se agota en una mera función de moderación, coordinación o presidencia. Por mucho que se integre en la Iglesia, el ministerio petrino –análogamente a todos los demás ministerios en

la Iglesia– está también frente a esta con su responsabilidad y su potestad propias [835] . Hans Urs von Balthasar habla de la excentricidad del carácter cruciforme de los ministerios eclesiales [836] .

El retorno a la Biblia ha llevado entretanto a que, en lugar de «ministerio papal», se hable por regla general de «ministerio (o servicio) petrino». Este desplazamiento lingüístico no carece de importancia. Quiere someter al papado históricamente devenido y en parte también lastrado a una nueva recepción desde el origen apostólico normativo para todas las Iglesias, que no renuncia a nada de lo esencial, pero lo hace valer en el marco de una comprensión espiritual más abarcadora. Estoy convencido de que el ministerio petrino del futuro no será menos, sino bastante más que el ministerio papal del pasado. Cabalmente en un mundo globalizado, el ministerio petrino es un don perdurable para la Iglesia y para el mundo.

Al comienzo he echado agua en el vino de las expectativas utópicas. Me gustaría terminar abriendo una perspectiva de esperanza. Para mí, la celebración ecuménica de apertura de la Puerta Santa de San Pablo Extramuros el 18 de enero de 2000 fue una suerte de presentimiento y anticipación de una unidad posible a pesar de todas las dificultades: el papa no llevó a cabo la apertura de la Puerta Santa en solitario, sino junto con el delegado de Constantinopla y el arzobispo de Canterbury, arrodillándose todos ante la puerta, que representa a Cristo. Para concluir la celebración delegaciones de veintidós Iglesias de Oriente y Occidente intercambiaron con el papa el saludo de paz.

Esto fue bastante más que una celebración de brillante apariencia o una lograda escenificación. Fue un momento de gracia. Todos quedaron hondamente conmovidos y profundamente felices. Quienes habíamos trabajado con intensidad en la preparación del acto no lo habríamos considerado posible en esta forma ni siquiera poco antes. Para mí es una razón para estar convencido de que la unidad eclesial, pese a todas las dificultades, no es un mero sueño, sino, en cuanto don del Espíritu de Dios, una posibilidad real.

Ir al índice

21.
Implicaciones eclesiológicas y ecuménicas del bautismo

I. El actual planteamiento ecuménico del problema

Iglesia y bautismo forman una unidad desde el comienzo mismo. En el Nuevo Testamento, el relato de Pentecostés, acontecimiento a través del cual se constituye de manera definitiva la Iglesia, se prolonga directamente en el relato del bautismo de los primeros cristianos (cf. Hch 2,41). Desde entonces, el bautismo es en todas las Iglesias la puerta de entrada a la Iglesia. En todas las Iglesias y en casi todas las comunidades eclesiales existe la praxis eclesial del bautismo en el nombre del Dios trinitario. Solo los cuáqueros y el Ejército de Salvación constituyen excepciones. Por eso, el movimiento ecuménico se afanó desde el principio en hacer del bautismo común a todos el punto de partida y la base de los esfuerzos ecuménicos. También el Vaticano II emprendió este camino [837] . Así pues, a pesar de todas las separaciones persistentes, ya ahora existe una afinidad básica, que muestra que las divisiones no han penetrado hasta la raíz última ni llegan hasta el cielo.

Tras muchos esfuerzos previos [838] y tras un proceso de consulta de varios años, la *Declaración de Lima* de 1982 asumió esta aspiración y alcanzó un amplio consenso y amplias convergencias en la comprensión del bautismo [839] . Desde entonces se ha llegado en numerosos países a un reconocimiento formal mutuo del bautismo entre las Iglesias. Es innegable que la *Declaración de Lima* constituye un gran paso adelante. La parte dedicada al bautismo es la que mayor aceptación ha encontrado. Se celebran sobre todo las consecuencias eclesiológicas que para las Iglesias separadas resultan de una comprensión común del bautismo.

Pero las reacciones de las Iglesias [840] muestran también que aún quedan numerosas preguntas abiertas y que las diferencias son más profundas de lo que supuso la *Declaración de Lima*. Los diálogos bilaterales que han tenido lugar desde entonces [841] y el hecho de que aún haya Iglesias que no reconocen el bautismo de las otras Iglesias confirman esta afirmación. Junto a los interrogantes y retos culturales planteados sobre todo por las Iglesias de Asia y África, existen preguntas teológicas fundamentales que muestran que las cuestiones de controversia persisten en parte. Por eso es de lamentar que, pese a algunos trabajos significativos, la teología del bautismo haya sido más bien marginal en las últimas décadas [842] . Esto vale también para la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* (1999), que menciona el bautismo solo de pasada (cf. n. 25).

Las diferencias en la comprensión del bautismo se dan sobre todo entre las Iglesias «históricas», por una parte, y las comunidades baptistas, evangélicas [*evangelical*] y pentecostales, por otra. En ello no se trata solo de la pregunta del bautismo de infantes y de la praxis del bautismo de adultos, sino de la cuestión mucho más fundamental de la comprensión del bautismo y, en concreto, de su comprensión como sacramento. Ante el rápido crecimiento y la relevancia cada vez mayor de las comunidades pentecostales y carismáticas, esta pregunta se plantea entretanto con gran urgencia [843] .

En la relación con algunas Iglesias ortodoxas y orientales antiguas se plantean problemas de otro tipo. En caso de conversión de cristianos de otras confesiones o ante la celebración eclesiástica de matrimonios mixtos, dichas Iglesias no reconocen el bautismo recibido en otras Iglesias y, consiguientemente, exigen lo que las demás confesiones consideran una repetición del bautismo [844] . En el trasfondo se dan diferencias en la comprensión de los presupuestos y consecuencias eclesiológicos del bautismo, sobre los que la mayoría de las veces hay poca claridad; de hecho, ni siquiera entre las Iglesias ortodoxas existe consenso al respecto.

Por último, hay que mencionar un tercer conjunto de problemas. Tampoco allí donde las Iglesias reconocen recíprocamente el bautismo existe siempre consenso sobre los presupuestos y consecuencias eclesiológicos de tal reconocimiento. Esto vale para la relación entre bautismo y confirmación (o unción sacramental con el crisma) y, sobre todo, para la relación entre bautismo y eucaristía. Pues para la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas el reconocimiento del bautismo de otra Iglesia tampoco comporta de

por sí la admisión de los bautizados en esa otra Iglesia a la eucaristía. Así, a una y a otras les preguntan con frecuencia las Iglesias surgidas de la Reforma: ¿por qué quienes en virtud del único bautismo son miembros del único cuerpo eclesial del Señor no pueden, sin embargo, recibir conjuntamente el cuerpo eucarístico del Señor en el altar del Señor [845] ? La *Declaración de Lima* percibe las diferencias persistentes sobre todo en la diferente praxis en lo que atañe a la relación entre fe y bautismo, así como en la articulación del bautismo, la confirmación y la eucaristía. Entiende tales diferencias como enfoques complementarios. Con ello infravalora la diferencia más profunda en la comprensión del bautismo y de la Iglesia. Así, ni los problemas de las Iglesias ortodoxas y orientales antiguas ni los retos que plantean las comunidades pentecostales son tenidos suficientemente en cuenta.

Por eso es urgentemente necesario volver a confrontarse con el tema «bautismo». Pues sin el reconocimiento mutuo del bautismo todos los demás esfuerzos ecuménicos se quedan suspendidos literalmente en el aire. Entonces se agotan en gestos amables y en diplomacia intereclesial, que, sin embargo, carecen de sustancia teológica, obligatoriedad y consecuencias. Pero el reconocimiento mutuo del bautismo solo tiene realmente sentido cuando le subyace una comprensión común del bautismo y sus consecuencias eclesiológicas, al menos en las cuestiones básicas.

A continuación no pretendo analizar las respuestas de las distintas Iglesias a la *Declaración de Lima*. Ese trabajo ya ha sido hecho en gran medida [846] . Me gustaría poner más bien de relieve los fundamentos teológicos. A primera vista, este intento puede complicar las cosas y perturbar el optimismo ecuménico de alcanzar un consenso. Pero esto, a mi juicio, ayuda más a avanzar que la elaboración sin pausa de un documento de consenso a partir del anterior, incurriendo así en una estéril escolástica intraecuménica de documentos de consenso. A la larga, solamente el camino de regreso a las fuentes nos llevará hacia delante. Por eso es necesario recordar primero brevemente la base común que tenemos en el testimonio del Nuevo Testamento.

II. Fundamentos bíblicos

1. El bautismo en el contexto de confesión y envío de la Iglesia

Para la praxis bautismal que cultiva desde el principio, la Iglesia invoca el encargo recibido del Señor elevado: «Por tanto, id a hacer discípulos entre todos los pueblos, bautizadlos consagrándolos al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo, y enseñadles a cumplir cuanto os he mandado» (Mt 28,19s; cf. Mc 16,15s) [847] . La fundamentación del bautismo no se circunscribe, sin embargo, al mandato de bautizar. Tal fundamentación meramente formal y positivista en una disposición de Dios no es suficiente. La Iglesia primitiva ve el bautismo fundado ya en el bautismo de Jesús en el Jordán (cf. Mc 1,9-11 par). El mismo mandato de bautizar está en indisoluble relación con la cruz, la resurrección y la elevación de Jesucristo; los Hechos de los Apóstoles vinculan la praxis bautismal con la efusión del Espíritu Santo (cf. Hch 2,38-41). Así, el bautismo no puede ser disociado de la historia y el destino de Jesús, como tampoco de la confesión de fe en Jesucristo ni de la acción del Espíritu Santo. Está inserto en el gran contexto histórico-salvífico tendido por el hecho de que el Padre envía al Hijo al mundo, lo eleva mediante la cruz y la resurrección a cosmocrátor, a quien le es dado todo poder en el cielo y en la tierra, y el Espíritu Santo hace presente la persona y obra de Jesucristo (cf. 2 Cor 3,17) y es derramado como don escatológico «sobre toda carne» (Hch 2,17).

Por eso, el mandato de bautizar no es la legitimación *a posteriori* de una praxis anterior, inicialmente fundamentada de modo distinto, sino su fundamento intrínseco. Significa que la Iglesia no bautiza por propia iniciativa y potestad, sino obedeciendo a su Señor. El mandato de bautizar es, sin embargo, más que un acto formal de institución del bautismo; es simultáneamente su interpretación. El credo trinitario es, en efecto, suma y compendio de toda la fe cristiana [848] . El bautismo en el nombre del Dios trinitario es, por eso, también más que una fórmula de administración sacramental en último término intercambiable [849] . La fórmula bautismal es adhesión al fundamento histórico y teológico del bautismo, así como a su contenido intrínseco. Además es invocación (epíclesis) y promesa de salvación. El bautismo no obtiene su virtud salvadora como mero rito, menos aún como un rito de acción mágica, sino de la fuerza de dicha promesa: *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum*, «Se suma la palabra al elemento y resulta el sacramento, también este mismo, digamos, palabra visible» [850] .

En este sentido era el bautismo para la Iglesia antigua «sacramento de la fe» [851] ; y la liturgia bautismal, un importante *Sitz im Leben* [lugar existencial] para la formación del

credo [852] . En consecuencia, embrionariamente ya en el Nuevo Testamento y luego de manera expresa en la Iglesia antigua, el bautismo estaba asociado con el catecumenado como una introducción a la fe y la vida de la Iglesia. Las Iglesias de misión han redescubierto esta relación. Para las Iglesias libres [*Freikirchen*] devino importante de otro modo. A la vista de la deseclesialización que se está produciendo en las sociedades occidentales, la reavivación del catecumenado representa entretanto, también para las Iglesias históricas, una necesidad vital.

2. La relevancia salvífica del bautismo

Las afirmaciones neotestamentarias sobre la relevancia salvífica del bautismo son sumamente ricas y diversas. Abarcan todo el mensaje de salvación: perdón de los pecados y liberación respecto de las potencias del mal; vida nueva; justificación, reconciliación y santificación; nuevo nacimiento y renovación; iluminación y sello del Espíritu Santo; entrega [transpropiación, *Übereignung*] a Jesucristo, actualización de la muerte y resurrección de Cristo; exhortación a una vida nueva. Recientemente, además del aspecto cristológico, vuelve a acentuarse con mayor claridad el don del Espíritu Santo.

Así pues, la única realidad de la salvación se describe en la Escritura bajo los más diversos aspectos. Tal diversidad muestra el carácter exuberante y desbordante de la acción de Dios. Permite diferentes acentuaciones legítimas en las distintas tradiciones eclesiales. Haber puesto de manifiesto que, pese a estos acentos diferentes, existe un amplio consenso sobre la relevancia salvífica del bautismo es mérito especial de la *Declaración de Lima*. Entretanto, este consenso ha sido ampliado y ahondado en considerable medida por la *Declaración común sobre la doctrina de la justificación*.

La diferencia entre las distintas tradiciones eclesiales ya no radica hoy en la determinación material de la relevancia salvífica del bautismo, sino en la forma de relacionar el bautismo y la salvación. La pregunta reza: ¿es el bautismo solamente signo precedente o consecuente de la salvación? ¿O es también medio de la salvación? Si se siguen las afirmaciones de la Escritura, no basta con entender el bautismo como un signo. Esto lo puso de manifiesto sobre todo Heinrich Schlier frente a Karl Barth [853] . Según el Nuevo Testamento, el bautismo realiza la purificación de los pecados (cf. 1 Cor 6,11; Heb 10,22; 1 Pe 3,21). Especialmente clara es la afirmación de Ef 5,26: «Para limpiarla

[a la Iglesia] con el baño del agua y la palabra y consagrarla». En el mismo sentido dice Tit 3,5: «Nos salvó con el baño del nuevo nacimiento y la renovación por el Espíritu Santo». Según esto, en el Nuevo Testamento el bautismo se entiende claramente como medio de la salvación, o sea, como sacramento de salvación.

La relevancia salvífica del bautismo implica a la vez su necesidad salvífica. «Quien crea y se bautice se salvará» (Mc 16,16). «Si uno no nace de agua y Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios» (Jn 3,5). Pero tampoco la doctrina de la necesidad salvífica del bautismo puede separarse del contexto global del anuncio del Evangelio y la fe. Esto tiene importancia sobre todo cuando se trata de la salvación de los no bautizados, que nunca han sido confrontados con el mensaje del Evangelio y que, por tanto, tampoco han podido nunca rechazar culpablemente tal mensaje. ¿Hay que aceptar que todos están perdidos y condenados? En ningún lugar formula el Nuevo Testamento explícitamente esta pregunta. De modo tanto más insoslayable se nos plantea hoy a nosotros. De ahí que no podamos evitar responderla sobre la base del Nuevo Testamento.

Las respuestas que ofrecen las Iglesias son diferentes. El concilio Vaticano II, por mucho que reconociera la necesidad del bautismo para la salvación [854] , remitió a la universal voluntad salvífica de Dios (cf. 1 Tim 2,4) y concluyó que aquel que, sin culpa por su parte, no conozca el Evangelio de Cristo ni su Iglesia, pero busque a Dios con sincero corazón y procure de hecho cumplir por influencia de la gracia la voluntad divina, conocida en la voz de la conciencia, puede salvarse [855] . Como fundamentación de esta tesis cabe remitir a la afirmación del prólogo de Juan de que todo fue creado en el Logos encarnado en Jesucristo y de que este Logos ilumina en especial a todo hombre que viene a este mundo (cf. Jn 1,2.9).

Por eso habla la teología católica de una necesidad condicional o hipotética del bautismo para aquellos a quienes les ha sido anunciado el Evangelio y, en virtud de ello, pueden optar a favor o en contra de la fe. De este modo se hace patente la relación entre fe y bautismo. Es evidente además que la posibilidad de salvación de los no bautizados se funda no en sus méritos, sino en Jesucristo, cuyo Espíritu está activo en toda la creación.

La comprensión del bautismo desde el conjunto de la realidad salvífica explica, por último, por qué el bautismo, tanto para el Nuevo Testamento como para la tradición entera, es irrepetible y únicamente puede ser recibido una vez. La irrepetibilidad del bautismo se corresponde con el hecho de que la acción salvífica de Dios en Jesucristo ha

acontecido de una vez para siempre (cf. Heb 7,27; 9,12; 10,10). Así como Jesucristo fue crucificado y resucitado de una vez para siempre, así también el cristiano puede morir y resucitar con él a una nueva vida tan solo una vez. El bautizado ha muerto al pecado de una vez para siempre (cf. Rom 6,10). «Si uno es cristiano, es criatura nueva. Lo antiguo pasó, ha llegado lo nuevo» (2 Cor 5,17). Consecuentemente, la Carta a los Efesios habla de un único bautismo, que se corresponde con el único Dios, el único Señor y la única fe e incorpora al único cuerpo de Cristo (cf. Ef 4,4).

Sobre este trasfondo bíblico, una repetición del bautismo no puede ser calificada más que de escándalo y sacrilegio. Las Iglesias que no reconocen el bautismo de otra Iglesia no hablan, por eso, de repetición del bautismo, sino de invalidez de la acción bautismal precedente; y en consonancia con ello, entienden la nueva acción bautismal, antes que como repetición del bautismo, como primer bautismo. Pero para las demás Iglesias no se trata sino de una repetición del bautismo. En el trasfondo de esta extraña praxis late una comprensión distinta de la relevancia eclesiológica del bautismo.

3. La relevancia eclesiológica del bautismo

Según los Hechos de los Apóstoles, el bautismo comporta la incorporación a la comunidad (cf. Hch 2,41). Pablo dice expresamente que mediante el único Espíritu hemos sido incorporados al único cuerpo de Cristo (cf. 1 Cor 12,13). A tenor de esto, el bautismo no tiene que ver solo con la salvación individual de la persona. El bautismo posee una dimensión eclesial; a través del Espíritu incorpora al bautizado a la Iglesia como cuerpo de Cristo [856] . No es casualidad que las afirmaciones neotestamentarias sobre el bautismo suelan estar insertas en un contexto litúrgico (cf. 1 Pe 1,3ss; Tit 3,5-7; Ef 5,14). Es la Iglesia la que celebra el bautismo; en él se expresa el credo de la Iglesia, no solo la fe individual del bautizando. De acuerdo con esto, la Iglesia no surge por el hecho de que un conjunto de personas se reúnan para formarla. A través del bautismo uno no ingresa en la Iglesia, sino que más bien en incorporado a ella como realidad salvífica previamente existente.

Sin embargo, no basta con la celebración litúrgica del bautismo. Al Nuevo Testamento no le interesa una doctrina abstracta del bautismo, sino la paráclesis o exhortación a vivir desde la realidad del bautismo (cf. Rom 6,3-14; Col 3,1-17; 1 Pe 1,3-25). Numerosas afirmaciones bautismales del Nuevo Testamento tienen, por eso, la

función de recordar el bautismo; evidencian que el bautismo celebrado de una vez para siempre debe realizarse sin pausa en la vida del cristiano. De ahí derivan no solamente consecuencias individuales, sino también importantes implicaciones sociales. Sobre todo, entre los bautizados no debe existir desigualdad alguna en razón de la raza, la nacionalidad, la posición social o el género (cf. Gal 3,28; Col 3,11).

Por último, nadie se bautiza solo para sí y para su propia salvación personal. El bautismo está relacionado con la misión de la Iglesia al mundo entero (cf. Mt 28,19). Convierte al bautizado en testigo de Cristo en el mundo y fundamenta el sacerdocio de todo el pueblo de Dios, que es enviado como un todo a anunciar las grandes gestas de Dios (cf. 1 Pe 2,5.9). El bautismo es sacramento de iniciación y de misión a la vez.

El bautismo y la vida desde el bautismo acontecen concretamente en una comunidad concreta; esta es, por lo general, el espacio de vida y acción del bautizado. Sin embargo, el bautismo es más que la aceptación en una comunidad local, más incluso que la aceptación en una determinada Iglesia confesional. El bautismo incorpora al cuerpo uno y único de Cristo (cf. 1 Cor 12,13), y este no puede ser dividido (cf. 1 Cor 1,13). Así, según el Nuevo Testamento, la Iglesia de Jesucristo está presente en toda comunidad local (cf. 1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1). En el Nuevo Testamento, la Iglesia es comunidad local e Iglesia universal a la vez. En consecuencia, el bautismo no solo nos hace miembros de una comunidad, sino también miembros de la *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia* [857] . Posee, por su esencia más íntima, una relevancia que trasciende la Iglesia local o confesional en la que se realiza. Tiene implicaciones eclesiológicas y ecuménicas. Ahora bien, justo en este punto se hacen patentes las fracturas entre las distintas tradiciones eclesiales.

III. Diferentes plasmaciones en Oriente y Occidente

Sobre la base del testimonio bíblico común la doctrina del bautismo ha encontrado diferentes plasmaciones [858] . Las Iglesias orientales no han elaborado ninguna teología abstracta del bautismo. Sobre todo desde que se liberaron de la transitoria influencia escolástica occidental y rememoraron su tradición patrística, estas Iglesias caracterizan el bautismo como *mystḗrion*, o sea, como actualización simbólica de la acción salvífica del Dios trinitario. La comprensión que la Iglesia de Oriente tiene del *mystḗrion* se resiste en

último término a todo intento de definición. La realización litúrgica de los misterios goza de primacía sobre toda reflexión acerca de ellos. Por lo que atañe al contenido, se trata de acciones sagradas en las que el Espíritu Santo actúa bajo signos visibles y comunica sus dones. En consonancia con ello, su fórmula bautismal reza: «N. es bautizado». Este *passivum divinum* pone de relieve la misteriosa acción de Dios en la acción de la Iglesia [859] .

La doctrina occidental de los sacramentos en Tertuliano, Ambrosio, Agustín y otros concuerda con ello en el contenido. Tomás de Aquino la desarrolló con ayuda de la doctrina aristotélica de las causas. Según el Aquinate, la auténtica causa eficiente (*causa efficiens*) del bautismo es el Dios uno y trino; la acción de la Iglesia cae, en cambio, bajo la categoría de la causalidad instrumental [860] . El bautismo se entiende, por consiguiente, como medio de salvación. Esta es también la doctrina del concilio de Trento [861] .

La concepción sacramental del bautismo es, en esencia, común a Oriente y Occidente [862] . Pero también se dieron desarrollos divergentes. A diferencia de las Iglesias occidentales, las ortodoxas se han atenido a la unidad de bautismo y confirmación. Acentúan con mayor fuerza que aquellas la dimensión pneumatológica del bautismo y de la Iglesia [863] . Importante es sobre todo que la comprensión del bautismo se desarrolló especialmente en Occidente en la disputa sobre el bautismo de herejes en el siglo III. La polémica concernía a cómo proceder con cristianos que habían recibido el bautismo en una comunidad herética o cismática y querían ser aceptados en la comunión de la Iglesia católica.

Contra la validez del bautismo de herejes se pronunció sobre todo Cipriano de Cartago. Invocaba la antigua tradición norteafricana, que bajo él fue confirmada en diferentes sínodos (años 220, 255 y 256). La argumentación de Cipriano era la siguiente: existe una sola Iglesia verdadera, un solo Espíritu y un solo bautismo [864] . Fuera de la Iglesia no hay salvación [865] . Puesto que herejes y cismáticos están fuera de la única Iglesia, no poseen el Espíritu. De ahí que no puedan comunicarlo. Su bautismo carece de eficacia; no es bautismo. Por eso, Cipriano no habla de repetición del bautismo, sino simplemente de bautismo [866] . A pesar de ello, no quería imponer su visión y praxis a otras Iglesias; antes bien, reconoce la libertad de estas [867] . Análogamente pensaban Firmiliano de Cesarea y los cristianos de grandes regiones de Asia Menor.

Distinta era la opinión del papa Esteban en Roma. Al igual que la Iglesia de Alejandría, reconocía la validez del bautismo realizado fuera de la Iglesia. Para Esteban, lo determinante era sobre todo la invocación del nombre del Dios uno y trino [868] . Así, en la acogida de herejes exigía meramente la imposición de manos como acto penitencial [869] . A esta posición se adhirió Occidente en general en el sínodo de Arlés (314); decisivo para ello fue el credo trinitario [870] .

Determinante para todo el desarrollo posterior de Occidente, incluso para los reformadores del siglo XVI, fue la polémica de Agustín con los donatistas. La validez del bautismo celebrado fuera de la Iglesia católica se fundaba para él en que el verdadero ministro del bautismo es Jesucristo mismo [871] . En realidad, para Agustín no existen sacramentos fuera de la Iglesia. También allí donde son usurpados por los herejes, los sacramentos siguen siendo sacramentos de la Iglesia. Por consiguiente, hay que distinguir la doctrina de los herejes del uso que hacen de los sacramentos, los cuales pertenecen a Cristo y a la Iglesia [872] . Sin embargo, la validez de ese bautismo no conlleva sin más, para Agustín, su fecundidad. La posición de Agustín devino normativa para la Iglesia latina. Tanto el concilio Lateranense IV (1215) [873] como el concilio de Trento [874] defendieron la validez del bautismo de herejes siempre y cuando en él se pronunciara la fórmula bautismal trinitaria correcta y se administrara el bautismo con la intención de hacer lo que hace la Iglesia. Pese a ello, también en la Iglesia católica se dieron casos de repetición del bautismo en conversiones de cristianos no católicos. Hasta el Vaticano II se practicaba en tales casos –a menudo irreflexivamente– el bautismo condicionado. Solo el concilio llevó a que esta praxis terminara abandonándose [875] .

El concilio va incluso un paso más allá de la posición agustiniana. No solo reconoce la validez, sino también la fecundidad del bautismo entre los no católicos [876] . «Pues quienes creen en Cristo y recibieron el bautismo debidamente, quedan constituidos en alguna comunión, aunque no sea perfecta, con la Iglesia católica». El Espíritu de Dios se sirve también de las Iglesias no católicas como medio de la salvación [877] . Así, para el concilio el bautismo es la base para el reconocimiento de un carácter eclesial de las Iglesias y comunidades eclesiales no católicas, la base para que la Iglesia católica se sepa en comunión real, si bien no plena, con las Iglesias y comunidades eclesiales no católicas.

La tradición oriental no es tan uniforme. En Oriente existen, por una parte, los llamados *Cánones apostólicos*, que reflejan la tradición siria del siglo IV. Defienden el estricto punto de vista de Cipriano y Firmiliano y rechazan el bautismo de herejes [878] . Por otra parte está el matizado punto de vista de Basilio de Cesarea. Este rechazaba el bautismo de herejes, quienes –como era el caso de los maniqueos, valentinianos y marcionitas– sostenían una fe distinta en Dios o en la Trinidad; no así, en cambio, el bautismo de cismáticos –entre los que evidentemente contaba a los novacianos– o de quienes formaban una parasinagoga rebelde. Basilio quería incluso hacer valer la visión de Occidente, más generosa. Tan solo pretendía que quienes procedían de otra Iglesia fueran ungidos en cualquier caso [879] . Esta matizada posición subyace probablemente también al concilio de Nicea (325) [880] y se encuentra además en el canon 7 del concilio de Constantinopla (381) [881] .

Decisivo para la posterior disciplina de la Iglesia oriental fue el concilio Trullano II o Quinisexto (692). El cual, por una parte, incorporó a su recopilación las duras disposiciones de los *Cánones apostólicos* y, por otra, en el canon 95 determinó, en el sentido de Basilio, que los herejes que sostenían una doctrina falsa sobre Dios debían ser bautizados cuando regresaran a la Iglesia; no así, en cambio, los severianos –o sea, los no calcedonenses– y los nestorianos [882] . Así pues, salta a la vista que no todo alejamiento de la fe propia causa la invalidez del bautismo, sino solo aquellas herejías –como la de los gnósticos– que afectan a los fundamentos de la fe bíblica en Dios.

Como es lógico, el Trullano no pudo tener en cuenta la división entre Oriente y Occidente, que se produjo después. Sobre ello se pronunciaron posteriores disposiciones sinodales [883] . En la Iglesia ortodoxa rusa se bautizó hasta 1667 a todos los conversos a la Iglesia ortodoxa; a partir de esa fecha, en cambio, se reconoce el bautismo recibido en otras Iglesias. Esta es la praxis de las Iglesias ortodoxas eslavas hasta la fecha. Las cosas son distintas en el ámbito del patriarcado de Constantinopla. Primero, un sínodo celebrado en Constantinopla (1484) rechazó la unión de Ferrara-Florencia (1439); sin embargo, para la aceptación de católicos prescribió meramente una unción. Más tarde, la Iglesia griega se apartó de esta tolerante praxis. El patriarca Cirilo de Constantinopla ordenó en 1755 la repetición del bautismo de todos los herejes y, por ende, de todos los cristianos occidentales. Esto se produjo como reacción contra el agresivo proselitismo de los misioneros latinos y la erección de un nuevo patriarcado melquita uniata (1724). Así,

la relación con la Iglesia ortodoxa griega conoció en los siglos XVII y XVIII endurecimientos por ambas partes hasta entonces inexistentes. Unos y otros sostuvieron ahora un exclusivismo eclesiológico y se negaron mutuamente la condición de medio de la salvación. Más tarde, Constantinopla retornó en diferentes concilios, por ejemplo en 1756, a los cánones de 1484.

La influyente *Philokalía* de Nicodemo el Hagiorita (1782), que sintetizó la sabiduría espiritual de los padres de la Iglesia y contribuyó en considerable medida a la reavivación de la teología patrística en la Ortodoxia, trata de armonizar entre sí los contradictorios cánones de la Iglesia antigua. Da la razón a las afirmaciones más rigurosas en tanto en cuanto considera inválido por principio el bautismo fuera de la Iglesia ortodoxa, pero también tiene en cuenta las afirmaciones más indulgentes concediendo la posibilidad de reconocer tales bautismos en el caso concreto conforme a la *oikonomía*, o sea, conforme a la inteligencia, sabiduría e indulgencia y según el discernimiento pastoral de las circunstancias, incluida la situación ecuménica [884] .

Pero esta solución basada en la *oikonomía*, que hoy se defiende con frecuencia, en modo alguno encuentra asentimiento general en la Ortodoxia [885] . Con razón afirma, por una parte, que el Espíritu de Dios no está atado a los límites de las instituciones eclesiásticas; pero, por otra parte, suscita la impresión de que la jerarquía tiene la potestad de «hacer» salvífica *a posteriori* una acción sacramental en sí inválida y, por ende, no salvífica. Según la opinión de las Iglesias ortodoxas, la confusión en esta cuestión solo podrá clarificarse en el planeado concilio panortodoxo o en un futuro concilio ecuménico.

A causa de las opiniones divergentes entre las Iglesias ortodoxas, la Comisión Teológica Internacional Mixta se vio obligada a renunciar a un tratamiento expreso de este asunto en el *Documento de Bari* (1987) [886] . En él, los sacramentos se caracterizan meramente como «sacramentos de la fe» (n. 15); el símbolo apostólico y el credo niceno-constantinopolitano se califican de normativos para el bautismo (cf. n. 20) y la comunión eclesial (n. 21); y se describen coincidencias y diferencias entre ambas Iglesias en lo tocante a la praxis de iniciación. El *Documento de Balamand* (1993) [887] representa un progreso en la medida en que rechaza expresamente la repetición del bautismo y reconoce indirectamente el bautismo recibido en la Iglesia católica (nn. 10 y 13). El diálogo nacional en Estados Unidos entre la Iglesia ortodoxa y la católica, en una

notable declaración (1999), ha dado un grato paso más allá y llega a un pleno y explícito reconocimiento mutuo del bautismo [888] .

Por mucho que se lamente y critique la praxis de algunas Iglesias ortodoxas y también coptas, hay que hacer justicia, sin embargo, a su preocupación en el sentido del flexible punto de vista de Basilio de Cesarea. Estas Iglesias hacen depender el reconocimiento del bautismo de la doctrina de Dios o de la Trinidad. Su praxis se da, por consiguiente, sobre un trasfondo por entero distinto del que tiene la praxis de los baptistas. Mientras que a estos les preocupa –como enseguida se mostrará– la opción subjetiva e individual de fe del receptor del bautismo (*fides qua creditur*), para los ortodoxos el primer plano lo ocupa la preocupación por la recta fe objetiva del ministro o de la Iglesia que bautiza (*fides quae creditur*). Con ello desean salvaguardar un importante *leitmotiv* bíblico, a saber, la relación entre el bautismo y la fe o, más exactamente, la fe de la Iglesia. Sin embargo, esto lo hacen en ocasiones sobre un fundamento eclesiológico exclusivista en lo concerniente a la salvación, que es difícil considerar bíblicamente justificado y no es forzosamente requerido por la propia tradición ortodoxa.

Así y todo, esta posición no debe calificarse sin más de obsoleta. El punto de vista determinante sigue siendo actual cuando se interpreta de un modo fundamentalmente erróneo la comprensión cristiana y trinitaria de Dios. Esto ocurre, por ejemplo, cuando, en nombre de una crítica feminista radical del lenguaje supuestamente masculino de la fórmula bautismal trinitaria, se emplean fórmulas bautismales inclusivas (verbigracia, bautismo en el nombre del Creador, Redentor y Santificador). Donde esto acontece, junto con la base bíblica se abandona también la comprensión cristiana de Dios y de la Trinidad; se rompe la afinidad ecuménica no solo con las Iglesias ortodoxas, sino con todas las Iglesias «históricas». Y entonces no cabe hablar de bautismo válido.

IV. Rupturas dentro del cristianismo occidental

La reforma desencadenada por Martín Lutero en el siglo XVI permaneció, en lo que atañe a la doctrina del bautismo, dentro de la tradición occidental. Lutero y la Reforma luterana se atienen claramente a la comprensión sacramental del bautismo. La *Confesión de Augsburgo* afirma de la palabra y los sacramentos que a través de ellos, cual

instrumentos, nos es dado el Espíritu Santo. Condena, por eso, a los anabaptistas y a otros (en referencia a los entusiastas [*Schwärmer*]), que enseñan que, sin necesidad de palabras externas, obtenemos el Espíritu Santo mediante la preparación personal y las propias obras (cf. art. V). Así, del bautismo se enseña que es indispensable para la salvación y que a través de él se nos ofrece la gracia. Contra los anabaptistas se defiende también la legitimidad del bautismo de niños (cf. art. IX).

Pero en la *Confesión de Augsburgo* se hace patente también que en Lutero esta doctrina se enmarca en un contexto novedoso. En él, todo se orienta al acontecimiento prometedor y justificador de la palabra. De ahí que para la *Augustana* el bautismo sea, al igual que todos los sacramentos, signo y testimonio de la voluntad de Dios para con nosotros; los sacramentos deben suscitar y fortalecer la fe. Su recto uso consiste en recibirlos desde la fe en las promesas divinas atestiguadas y designadas a través de los sacramentos (cf. art. XIII).

Sin embargo, la palabra de la promesa y el signo sacramental no se yuxtaponen sin más. Según los dos catecismos de Lutero, el bautismo no es mera agua, sino «agua contenida en el mandato divino y vinculada a la palabra de Dios» [889] . «Opera el perdón de los pecados, redime de la muerte y el diablo y confiere la dicha eterna a todos los que creen en la palabra y las promesas de Dios» [890] . «Pues ser bautizado en el nombre de Dios es ser bautizado no por hombres, sino por Dios mismo; de ahí que, aun cuando acontezca en primer plano por mano humana, en realidad es una obra propia de Dios» [891] .

Así, ya en Lutero afloran acentos distintos de los de la tradición. Esto resulta claro especialmente en su crítica a la posición tomista [892] y, sobre todo, en el rechazo de la doctrina de la eficacia de los sacramentos *ex opere operato*. En los escritos confesionales luteranos, esta doctrina es malentendida como eficacia al margen de la fe y de Cristo (cf. BSELK 199 y 255, entre otros). Así, los distintos enfoques y «sistemas» llevan a consecuencias diferentes; idénticas afirmaciones adquieren significado distinto. Por eso, la relación entre la palabra de Dios, los sacramentos y la Iglesia precisa de un análisis más riguroso [893] .

Esto vale asimismo, si bien de otro modo, para Calvino; en este se percibe con mayor claridad aún la diferencia de enfoque. En la *Institutio christianae religionis* entiende Calvino el bautismo como promesa, pero también como signo confesional y

característico de la fe [894] . De acuerdo con el Catecismo de Heidelberg, el bautismo sirve a la remembranza y cercioramiento de la salvación; es promesa, prenda y señal distintiva [895] . Sin embargo, como muestra el hecho de que se atenga decididamente al bautismo de niños [896] , Calvino no pretende negar el carácter objetivo del bautismo. También él puede afirmar que el bautismo no es cosa de un ser humano, sino de Dios [897] . En último término, la posición del reformador francés solamente resulta comprensible en el contexto de la relación que establece entre sacramento y acción del Espíritu Santo [898] . Para él, el bautismo de Espíritu y el bautismo de agua forman una unidad; pero, más que entrelazados, realizan su obra yuxtapuestos y al unísono [899] .

La ruptura con la tradición se produce en Zuinglio, quien entiende el bautismo como acto del creyente. Para el reformador suizo, el bautismo es signo de compromiso, conocimiento y confesión de fe, un medio de visibilización que remite a la gracia, pero no comunicación de la salvación. Así, con Zuinglio comienza un desarrollo que aleja de la comprensión sacramental del bautismo hacia una visión meramente sígnica de este. Los sacramentos ya no son ahora signos eficaces de la gracia; son solo signos de la fe [900] .

La radicalización de la posición de Zuinglio llevó ya en el siglo XVI al anabaptismo y luego en el XVII a los menonitas y baptistas. Todos ellos extraen consecuencias radicales de la nueva posición [901] . Pues si el bautismo se entiende como signo externo de confesión de la fe, el bautismo de niños (o de lactantes) no puede por menos de convertirse en problema a resultas de esta transformada comprensión del bautismo.

El rechazo del bautismo de niños y la exigencia del bautismo de adultos no fue, sin embargo, la única consecuencia. Igual de importantes o más son las consecuencias eclesiológicas. Pues si el bautismo no se entiende ya desde una perspectiva sacramental, sino como un acto de confesión de la fe y de compromiso por parte del bautizando, la Iglesia deja de ser el órgano a través del cual se dona la nueva vida; tampoco constituye ya el espacio de salvación previamente dado en el que el bautizado es acogido. El ser incorporado a la Iglesia se sustituye ahora por el ingreso libremente elegido en esta. La Iglesia es así resultado de la reunión y la congregación de las personas. Es la libre asociación de los creyentes. En cuanto nacida de la voluntariedad de los creyentes, la Iglesia se realiza en la comunidad local; de ahí que se entienda desde una óptica congregacionalista. La concepción de una Iglesia nacida de la libre voluntad de los creyentes lleva de nuevo, en consecuencia, un paso más allá: a la acentuación de la

libertad y de la independencia respecto del Estado. Esto comporta la disolución de la idea medieval del *corpus christianum*. En consonancia con ello, la continuidad de las Iglesias establecidas con la Iglesia primitiva se considera rota por la introducción del bautismo de niños y el giro constantiniano. Con ello, la comunidad perteneciente a alguna Iglesia libre [*Freikirche*] ya no se entiende a sí misma desde la continuidad con la Iglesia una, santa, católica y apostólica de todos los lugares y todos los tiempos. Esto llevó a un nuevo tipo de comunidades eclesiales, que ya no se puede asociar a las Iglesias «históricas» surgidas de la Reforma.

Idéntico fenómeno se da entretanto en las numerosas comunidades evangélicas [*evangelicals*] y en las Iglesias pentecostales [902] . Retoman aspiraciones de los antiguos movimientos de despertar religioso [*Erweckungsbewegungen*] en el seno de las llamadas Iglesias libres (metodistas, cuáqueros, pietistas, etc.). Puesto que también para ellas el bautismo no es un medio objetivo de la salvación, tanto mayor es la importancia que se concede a la vivencia subjetiva del nuevo nacimiento interior, el bautismo espiritual y los carismas espirituales. Este cristianismo entusiasta tiene actualmente un enorme éxito misionero. Es innegable que en él cobran protagonismo –si bien de modo unilateral– motivos bíblicos que en las Iglesias históricas y su comprensión sacramental del bautismo han caído con frecuencia en el olvido. De ahí que las Iglesias históricas tengan que afrontar de manera constructiva el desafío que representan estas nuevas comunidades eclesiales, sumamente diversas.

Recientemente, algunos autores baptistas, como, por ejemplo, George Beasley-Murray [903] , están redescubriendo a partir del testimonio de la Escritura la acción del Espíritu a través del bautismo y, por ende, la eficacia espiritual del bautismo.

También en las comunidades evangélicas [*evangelicals*] y pentecostales vuelve a hacerse audible, ciertamente no entre la gran mayoría, pero sí en algunos de sus miembros, la pregunta por el carácter sacramental del bautismo [904] . Así pues, están en marcha algunos vacilantes acercamientos.

Todo esto evidencia que en el desarrollo posterior a la Reforma y en el problema del bautismo de lactantes no solo se trata del correcto orden de bautismo y decisión personal de fe, sino de problemas fundamentales de la comprensión del bautismo y de la Iglesia. Hizo falta un teólogo de la altura de Karl Barth para elevar este debate a un nivel teológico adecuado. La doctrina barthiana del bautismo [905] tiene el gran mérito de

haber introducido la doctrina bautismal de las Iglesias libres, que hasta entonces se rechazaba en algunos círculos de teólogos por débil, en el discurso teológico serio, atizando de nuevo con ello el debate teológico. Por mucho que pueda y deba criticarse exegética y sistemáticamente la posición de Barth y su deconstrucción [*Destruktion*] de la comprensión sacramental del bautismo, en modo alguno debe infravalorarse su influencia en numerosos teólogos contemporáneos. Desde el punto de vista ecuménico es mucho más importante que algunos documentos de diálogo y consenso.

Barth distingue entre el bautismo de Espíritu y el bautismo de agua. El bautismo de Espíritu es, para él, «una acción efectiva, causativa, más aún, creativa, divinamente eficaz, divinamente causal, divinamente creadora sobre el hombre y en el hombre» [906] . El bautismo de agua, en cambio, es respuesta obediente al bautismo en el Espíritu Santo. Con ello, Barth se opone al consenso de todas las Iglesias «históricas», que entienden el bautismo sacramentalmente. El bautismo de agua tiene para él relevancia cognitiva, pero no causativa. No es un medio de la gracia [907] .

Así, no es de extrañar que Barth sienta una cierta simpatía –por muy crítico que sea también con su posición– por la línea de Zuinglio y los movimientos anabaptistas y espiritualistas. El bautismo de niños no es para él inválido sin más [908] , pero sí «una praxis bautismal profundamente inadecuada», «una herida de la que la Iglesia se duele de gravedad hacia todos lados en este punto verdaderamente vital». El bautismo de niños «ha oscurecido, haciéndolo irreconocible» [909] , el carácter de obediencia y respuesta del acontecimiento bautismal. Barth ve también la relación intrínseca que existe entre la praxis del bautismo de lactantes, por una parte, y la Iglesia estatal constantiniana y el *corpus christianum* medieval, por otra. Le gustaría volver a entender la Iglesia como una corporación de forasteros desdeñable para el mundo y como hermandad móvil [910] .

La pérdida de la comprensión sacramental del bautismo no se circunscribe, sin embargo, a los movimientos baptistas, pietistas, evangélicos [*evangelicals*] y pentecostales y a la teología influida por Karl Barth. Con un trasfondo del todo distinto, está muy extendida en círculos «liberales» de las Iglesias «históricas» una concepción «meramente» simbólica del bautismo. Con ello se hace patente de nuevo la línea divisoria entre una comprensión «meramente» simbólica, en la que el bautismo «tan solo» es una acción simbólica y confesional humana o eclesial, y una comprensión sacramental que entiende el bautismo en el sentido del *mystḗrion* veteroeclesial como

símbolo real, o sea, como símbolo a través del cual la acción del Espíritu Santo concede aquello que designa.

Así, pese a los gratos consensos y convergencias ecuménicos en la comprensión del bautismo, se manifiestan diferencias aún profundas con consecuencias tanto para la eclesiología como para la relación entre la Iglesia y el Estado o la sociedad. Pero con timidez afloran también posibilidades para, sobre el terreno de la Sagrada Escritura y la tradición de la Iglesia antigua, superar estas diferencias mediante muchos y pacientes pasos.

V. El debate ecuménico sobre el bautismo y la Cena del Señor

El bautismo no puede ser considerado aisladamente. Está relacionado con los restantes sacramentos de iniciación: confirmación (o unción crismal) y eucaristía. Esta relación se entiende y practica de manera diversa en la tradición eclesial. Tampoco en ello se trata solamente del orden en que debe desarrollarse el proceso de iniciación y de cuánto debe durar, sino de cuestiones básicas de la comprensión del bautismo y de la Iglesia. Entre todas las Iglesias existe consenso sobre el hecho de que el bautismo, conjuntamente con la incorporación a la Iglesia, dona el Espíritu y de que la incorporación en el cuerpo eclesial de Cristo a través del bautismo se orienta a la participación en el cuerpo eucarístico de Cristo en el único altar del Señor. Esta interrelación se salvaguarda desde siempre en las Iglesias ortodoxas administrando juntamente con el bautismo la unción crismal y dando al neófito la comunión. De este modo se afirma la unidad de los tres sacramentos de iniciación. Hoy también la Iglesia católica lo entiende básicamente así, y de hecho lo practica en el bautismo de adultos [911] . En el bautismo de niños, en cambio, la confirmación y la eucaristía solo se administran en un momento posterior. También las Iglesias surgidas de la Reforma diferencian en el caso del bautismo de lactantes entre el momento del bautismo y el momento de la admisión a la Cena. En ellas, sin embargo, la confirmación que precede a la admisión a la Cena no se entiende sacramentalmente [912] .

La unidad litúrgica de bautismo y confirmación [913] acentúa con mayor fuerza la dimensión pneumatológica del bautismo y del ser cristiano, mientras que la distinción litúrgica de ambos sacramentos hace valer en mayor medida el aspecto de crecimiento hacia la madurez de la edad adulta y la medida perfecta de la plenitud de Cristo (cf. Ef

4,13). Algo análogo cabe decir para la distinción temporal entre el bautismo y la primera comunión. También aquí rige la ley del crecimiento y la madurez. El bautismo es solo inicio y punto de partida; la eucaristía, plenitud y cima [914] . A esto se suma otro punto de vista. Según 1 Cor 11,26, la eucaristía es una forma intensa y cualificada del anuncio de la muerte y resurrección de Cristo. La comida y bebida eucarística supone, por eso, que todo el que se acerca a ella ha llevado a cabo un autoexamen (cf. 1 Cor 11,28). Este deber de autoexaminarse hace que resulte razonable dar la comunión solo a quienes están en condiciones de realizar tal discernimiento. Pero aquí nos encontramos ante acentos distintos, no ante diferencias separadoras de las Iglesias.

Más importante desde el punto de vista ecuménico es la circunstancia de que tanto las Iglesias ortodoxas como la Iglesia católica, aunque reconocen el bautismo de otras Iglesias, no permiten la participación en la eucaristía a quienes han sido bautizados fuera de ellas. Esta praxis les resulta difícil de comprender a los cristianos evangélicos y también plantea dificultades, desde puntos de vista pastorales, dentro del catolicismo. Aquí tenemos que vérnoslas con uno de los problemas ecuménicos más espinosos de la actualidad, a causa del cual padecen numerosos cristianos y pastores de almas.

Para la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas, la comunión eclesial y la comunión eucarística forman una unidad. En defensa de esta tesis pueden invocar 1 Cor 10,17: «Uno es el pan y uno es el cuerpo que todos formamos, pues todos compartimos el único pan». La unidad de comunión eucarística y comunión eclesial era fundamental para la tradición de la Iglesia antigua, y esta fue también la posición de las Iglesias protestantes hasta mediados del siglo XX [915] . Hasta entonces, y a pesar de la unidad de principio alcanzada en la doctrina de la justificación y la doctrina del bautismo, entre las Iglesias luteranas y las Iglesias reformadas [las de origen calvinista y zuingliano] no existía comunión eucarística. Se trata, pues, de un consenso de la Iglesia universal.

El cristianismo protestante ha abandonado entretanto este consenso. Por regla general hoy suele argumentar, de manera condensada, como sigue: es Jesucristo quien invita a la eucaristía o la Cena, por lo que la Iglesia no está legitimada para excluir a nadie de ella. En la eucaristía, Jesucristo es dador y don; de ahí que la Iglesia no sea dueña de la eucaristía.

Esta argumentación solo resulta convincente a primera vista. Pues supone una relación entre Jesucristo y la Iglesia que de antemano deja fuera de consideración la

visión sacramental de la Iglesia. Pero en cuanto se toma en serio el Nuevo Testamento y la tradición veteroeclesial de que el misterio de Jesucristo se revela y actualiza en y a través de la Iglesia (cf. Rom 16,25s; Ef 3,4-6 y 9-11; Col 1,26s) y se entiende la Iglesia, por así decirlo, como signo e instrumento sacramental de Jesucristo [916] , resulta imposible separar la comunión con Cristo de la comunión eclesial. La relación entre Cristo y la Iglesia debe entenderse entonces en el sentido del agustiniano *Christus totus*, el Cristo total con la cabeza y los miembros [917] .

En semejante concepción sacramental de Iglesia no se puede ver la comunión con Cristo, la comunión eucarística y la comunión eclesial sino en su unidad intrínseca. En esta perspectiva, la eucaristía debe ser a la vez signo de la ya existente unidad de la Iglesia y medio para hacer más honda esa unidad, para crecer y madurar en ella [918] .

Con ello, para terminar, vuelven a hacerse manifiestas, si bien en forma nueva, las líneas de ruptura que ya han aflorado. Se trata tanto de la comprensión sacramental del bautismo como de la comprensión sacramental de la Iglesia. Así, tras el acuerdo alcanzado sobre cuestiones fundamentales de la doctrina de la justificación y tras el consenso básico en la doctrina del bautismo, ahora las implicaciones eclesiológicas de la doctrina del bautismo deben ser incorporadas al orden del día del diálogo ecuménico. En ello, la caracterización pneumatológica de los sacramentos y de la Iglesia, tal como la encontramos en la teología ortodoxa, podría revelarse ecuménicamente fecunda para romper endurecimientos institucionales.

Existen, por tanto, buenos y prometedores augurios para el nuevo proceso de consulta sobre *Nature and Purpose of the Church* [Naturaleza y finalidad de la Iglesia] que ha puesto en marcha la Comisión de Fe y Constitución [919] . Tan solo cabe desear que este proceso tenga una acogida tan positiva como la que tuvo el proceso *Bautismo, eucaristía y ministerio*. Sin embargo, solo serán posibles verdaderos progresos si tenemos el valor de abordar los problemas de frente y la fuerza necesaria para pensar radicalmente, en el sentido originario de la palabra. El ecumenismo necesita tal valentía nueva para el trabajo teológico serio. Karl Lehmann, a quien están dedicadas estas líneas, ha demostrado ejemplarmente esa valentía.

Ir al índice

22.
Un debate sobre el ministerio petrino

El tema del primado del obispo de Roma constituye una de las cuestiones ecuménicas más difíciles. En efecto, cuando el debate llega al tema del papa, la cuestión deviene mucho más que un complejo problema teórico y teológico. La pregunta por el ministerio del papa suscita más emociones, tanto positivas como negativas, que cualquier otro asunto. Encuentra tanto asentimiento entusiasta como también prejuicios y –todavía hoy– afectos antirromanos, incluso entre los católicos [920] . La aceptación del primado del obispo de Roma es verdaderamente una marca de agua de la identidad católica, al igual que el afecto o complejo antirromano no puede sino conducir a la autodestrucción de la Iglesia católica. Del mismo modo, el rechazo de este primado es a menudo un rasgo de la identidad específica de los cristianos protestantes y ortodoxos.

La crítica realizada en este contexto por los reformadores es bien conocida. Vieron al papa como el adversario escatológico descrito con rasgos apocalípticos en 2 Tes 2,1-12 o como el animal del que se habla en Ap 13,1-10, y tras algunos titubeos iniciales lo caracterizaron como el Anticristo. El uso de esta imagen no era nada nuevo. En la antigüedad se había aplicado a Nerón y al Imperio romano, y también desempeñó un importante papel en la crítica tardomedieval de la Iglesia [921] . Con los reformadores, sin embargo, fue recogida en los escritos confesionales e intoxicó durante siglos la relación entre las comunidades eclesiales.

Pero en la Edad Media surgió también otra tradición: el anhelo de un *papa angelicus*, un papa angelical, capaz de reformar la Iglesia y liderar una Iglesia pura y renovada. Así, Joaquín de Fiore predijo la llegada de una tercera época de la historia, que se desharía de la Iglesia jerárquica y sería la edad del Espíritu Santo. Estas expectativas

influyeron en las profecías de Malaquías (hacia 1590), que enardecían los espíritus cada vez que había que elegir un nuevo papa [922] . Si bien existe una forma de veneración del papa que puede adoptar rasgos conmovedores, por desgracia también se dan variaciones de mal gusto de tal veneración.

La cuestión del primado papal suscita tanto sentimientos de rechazo, decepción e incluso odio, como grandes esperanzas y extraordinarias expectativas. Por esta razón debemos admitir con honestidad que el primado del papa, que se entiende a sí mismo como un servicio a la unidad, puede ser paradójicamente considerado –tanto hoy como en el pasado– el mayor obstáculo para una unidad ecuménica más plena. Tanto el papa Pablo VI como el papa Juan Pablo II tuvieron la suficiente amplitud de miras para hablar abiertamente de esta paradoja [923] .

I. Un ambiente cambiante

Con la evolución del movimiento ecuménico y en un mundo crecientemente globalizado y unificado, ha vuelto a aflorar la pregunta por el ministerio de la unidad, de suerte que se ha desencadenado un vehemente debate sobre el ministerio papal o, mejor, petrino [924] . Esta cuestión se ha abordado en diversos documentos ecuménicos y ha sido debatida por extenso, en general de modo positivo [925] . Un elemento especialmente importante es el reciente interés por la figura bíblica de Pedro en los estudios académicos sobre el Nuevo Testamento. Su singular posición entre los Doce, su papel como representante y portavoz de los demás apóstoles, la tarea especial que Jesús le encomendó, su destacado papel en la primitiva comunidad cristiana y la tradición petrina que se desarrolló a su muerte en el Nuevo Testamento han sido puestos claramente de relieve [926] .

Esto no significa que el primado pontificio y la infalibilidad del papa, tal como son definidos en el Vaticano I y el Vaticano II y, menos aún, tal como son ejercidos, hayan devenido aceptables para las otras Iglesias y comunidades eclesiales. Semejante consenso no existe. El reconocimiento de una tarea y un papel especiales del Pedro histórico no lleva directamente al reconocimiento de un ministerio petrino permanente en la Iglesia. E incluso allí donde es aceptado como posibilidad, la diferencia entre el ministerio petrino

bíblico y el ministerio petrino tal como fue definido por los dos concilios vaticanos les parece a muchos imposible de conciliar desde el punto de vista bíblico y teológico.

Por eso, la mayoría de las respuestas a esta pregunta son del tipo: «Sí, pero…». Un servicio a la unidad: sí –o quizá–, pero no en la forma en que se define y practica en la Iglesia católica; es más fácil de imaginar un ministerio papal como el del primer milenio, un papa como Pedro, al que Pablo contradijo abiertamente. Por eso, los documentos del diálogo entre luteranos y católicos se concentran solo en la posibilidad de un ministerio petrino bajo condiciones específicas. Además, acentúan la necesidad de reinterpretar teológicamente el ministerio petrino y reconfigurar las formas de su ejercicio, con independencia de lo que ello pueda comportar en concreto.

Lo que se pone de manifiesto, sin embargo, es que la antigua controversia ha sido sustituida por una nueva apertura. La convicción de que hoy, a la vista de un mundo cada vez más globalizado, en la Iglesia debe existir alguna forma de servicio a la unidad se desarrolla ecuménicamente. De ahí que el papa, como obispo de Roma y, conforme a una antigua tradición eclesiástica, primero de los obispos, goce de una alta estima y de autoridad moral no solo en la Iglesia católica. Al mismo tiempo, poco a poco se impone entre los católicos la convicción de que para todo futuro entendimiento ecuménico es fundamental llevar a cabo una renovación espiritual e institucional que, lejos de renunciar a nada de la esencia intrínseca de la Iglesia, se enraíce en ella. Aquí residen las nuevas condiciones previas para un debate teológico sobre la cuestión del ministerio petrino.

II. Una invitación revolucionaria y un nuevo debate

Para responder a esta situación, el papa Juan Pablo II, en su encíclica *Ut unum sint* (1995), dio un paso revolucionario para un papa. Dice ser consciente de que «el convencimiento de la Iglesia católica de haber conservado, en fidelidad a la tradición apostólica y a la fe de los padres, en el ministerio del obispo de Roma, el signo visible y la garantía de la unidad, constituye una dificultad para la mayoría de los demás cristianos, cuya memoria está marcada por ciertos recuerdos dolorosos». Y agrega: «Por aquello de lo que somos responsables, con mi predecesor Pablo VI imploro perdón» [927] .

Consciente de su «responsabilidad particular» respecto de la unidad cristiana, Juan Pablo II se declara dispuesto a «encontrar una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva». Y añade la súplica: «Que el Espíritu Santo nos dé su luz e ilumine a todos los pastores y teólogos de nuestras Iglesias para que busquemos, por supuesto juntos, las formas con las que este ministerio pueda realizar un servicio de fe y de amor reconocido por unos y otros» [928] . Por último, el papa invita a los responsables eclesiásticos y a los teólogos a «establecer conmigo sobre esta cuestión un diálogo fraterno, paciente» [929] . El papa Juan Pablo II ha reiterado esta invitación en numerosas ocasiones y acentúa que no podemos perder tiempo.

Es evidente que Juan Pablo II no pretendía cuestionar el ministerio petrino ni los dogmas del primado y la infalibilidad del papa. Su propósito era buscar nuevas formas de ejercicio de dicho ministerio, sin renunciar a lo que le es esencial. Así, esta encíclica distingue entre la esencia y las formas mudables del ministerio. Pero justo esa distinción constituye un problema, pues las Iglesias no católicas o bien niegan a menudo que exista un ministerio petrino, o bien sostienen una opinión distinta en lo relativo a la pregunta por su esencia y por la clase de sus formas mudables. De ahí que la cuestión no sea de naturaleza meramente práctica o pragmática, sino teológica. Hay que entender en qué consiste para la Iglesia católica la esencia del ministerio papal y qué es aquello a lo que, por tanto, no se puede renunciar sin perder la identidad de la Iglesia. Además, es necesario clarificar si las demás Iglesias y comunidades eclesiales están en condiciones de aceptar esto que la Iglesia católica considera esencial en el ministerio petrino sin sacrificar al mismo tiempo su propia identidad.

La respuesta a estas preguntas implica una serie de difíciles y complejos problemas teológicos, tales como la fundamentación bíblica, el desarrollo histórico en los dos primeros siglos, la interpretación de la doctrina del Vaticano I y el Vaticano II y la implementación práctica de las nuevas ideas.

A despecho de tales dificultades, el diálogo ecuménico sobre la cuestión del ministerio petrino ha vuelto a ponerse en marcha, favorecido por la invitación del propio Santo Padre. De algunas Iglesias se recibieron respuestas oficiales (por ejemplo, de la Iglesia de Inglaterra y de la de Suecia) y hubo un amplio espectro de contribuciones teológicas en libros, revistas especializadas, congresos y simposios [930] . Además, poco

tiempo después de la publicación de la encíclica, la Congregación para la Doctrina de la Fe y el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos organizaron diversos simposios sobre el tema y publicaron los resultados [931] . La cuestión del ministerio petrino se abordó asimismo en varios de nuestros diálogos con otras Iglesias y comunidades eclesiales. Especial interés tuvo el simposio teológico organizado por el mencionado Pontificio Consejo con representantes de todos los patriarcados ortodoxos, cuyas ponencias están siendo preparadas para una pronta publicación.

Con ayuda del Instituto de Ecumenismo Johann Adam Möhler de Paderborn, el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos recopiló todas estas contribuciones y elaboró una visión de conjunto sobre el tema, que se debatió en su reunión plenaria de noviembre de 2001 y luego se envió a todas las Iglesias involucradas, publicándose finalmente sus conclusiones [932] . Con esta visión de conjunto queríamos inaugurar una segunda fase del debate.

¿Cómo puede progresar el diálogo en esta segunda fase? Muchos dudan de que siquiera sea posible retomarlo. La Iglesia católica está dogmáticamente atada por el Vaticano I y el Vaticano II y no puede renunciar a las decisiones en ellos adoptadas; de modo análogo, nuestros interlocutores ecuménicos están condicionados *de facto* por sus escritos confesionales y su crítica y rechazo tradicionales de estos dogmas. ¿Dónde está el margen de acción que posibilitaría una solución honesta?

En lo que sigue me gustaría ofrecer una respuesta desde la perspectiva católica. Es evidente que la teología católica debe tomarse en serio el dogma, pero en ello hay que tener en cuenta que los dogmas han de interpretarse en el sentido en que la Iglesia los declaró en su día [933] . Desde el punto de vista católico, esto no implica ningún apego irracional o fundamentalista a una determinada formulación; nada contrariaría más la concepción católica que hacer de un dogma un fósil muerto en lugar de verlo como una verdad viva. De hecho, según el Vaticano I, la fe y el conocimiento están estrechamente unidos. La doctrina católica admite, por eso, un desarrollo en la profundización de nuestra comprensión de la verdad revelada de una vez por todas [934] . Existe una historia del dogma en el sentido de una historia de su comprensión e interpretación, y existen reglas teológicas para su interpretación [935] .

En este contexto, Joseph Ratzinger, a la sazón como catedrático de teología, habló de la necesidad de una *relecture* [936] , al igual que Yves Congar y otros lo hicieron de

una nueva recepción del concilio Vaticano I [937] . *Relecture* y «nueva recepción» no son excusas. Ambos términos apuntan a la interpretación de la doctrina del concilio Vaticano I sobre el primado y la infalibilidad del papa según las reglas «normales» y generales de la hermenéutica dogmática; pues según la visión católica, tal *relecture* y nueva recepción no cuestiona la validez de las definiciones conciliares, sino que tiene que ver con su interpretación. «Recepción» no designa una aceptación automática, meramente pasiva, sino un proceso vivo y creativo de apropiación e integración [938] .

III. Cuatro principios hermenéuticos

1. Integración en el contexto global de la eclesiología

Una primera regla para tal *relecture* es la integración del primado en el contexto global de la eclesiología. Esta regla fue formulada por el concilio Vaticano I mismo en tanto en cuanto afirmó que los misterios de fe deben ser interpretados *e mysteriorum ipsorum nexu inter se*, «por la conexión de los misterios mismos entre sí» [939] , es decir, según la relación intrínseca existente entre ellos. El Vaticano II expresó la misma idea con ayuda de la doctrina de la jerarquía de verdades [940] .

De ahí que ningún dogma deba ser considerado aisladamente; antes bien, los dogmas tienen que ser interpretados teniendo en cuenta la totalidad de la doctrina de la fe. En especial deben ser interpretados sobre la base, en el contexto y a la luz de las verdades fundamentales de la fe cristiana: el dogma cristológico y trinitario.

Esta integración del primado en el conjunto de la eclesiología fue sugerida ya por el Vaticano I. Así, el concilio define el sentido del primado en el proemio de la constitución *Pastor aeternus*, donde afirma que, conforme a la voluntad divina, todos los creyentes en la Iglesia deben mantenerse unidos por el vínculo de la fe y el amor. A continuación viene la famosa cita que constituye la base de los esfuerzos ecuménicos contemporáneos: *Ut omnes unum essent*, «Para que todos sean uno». Por último, invoca al obispo Cipriano: *Ut episcopatus ipse unus et indivisus esset*, «Para que el episcopado mismo fuera uno e indiviso» fue llamado Pedro, con el fin de que deviniera *perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum*, «principio y fundamento visible

de una y otra unidad» [941] . Un artículo publicado por la Congregación para la Doctrina de la Fe destaca la fundamental relevancia de esta formulación para una interpretación teológica de las decisiones doctrinales canónicas sobre la doctrina del primado [942] . Así, la unidad de la Iglesia es la *raison d'être* y el contexto de la interpretación del ministerio petrino.

A causa del estallido de la guerra franco-prusiana, el Vaticano I no tuvo tiempo para integrar luego el primado en el contexto eclesiológico global. Este proceso se quedó incompleto, puesto que el concilio logró solo definir el primado y la infalibilidad del papa. Pero ya el propio concilio afirma que el primado no elimina la potestad directa de los obispos; antes al contrario, la confirma, refuerza y defiende [943] . El papa Pío IX subrayó esto expresamente confirmando la declaración de los obispos alemanes contra la circular [o telegrama, *Depesche*] de Bismarck. Así, el papa rechazó formas extremas de interpretación y defendió la posición del obispo como legítimo pastor de su diócesis [944] .

El concilio Vaticano II asumió el planteamiento de la cuestión y dio un segundo paso importante hacia la integración del primado en la doctrina global sobre la Iglesia, especialmente en el conjunto de la colegialidad del episcopado. Por primera vez expuso el concilio, en su constitución dogmática *Lumen gentium*, la totalidad de la doctrina católica sobre la Iglesia. En este contexto confirmó la doctrina del Vaticano I, pero también la comprensión sacramental del ministerio episcopal, que no debe verse como derivado del papa ni tampoco como representación de este [945] . El concilio reafirmó además la dignidad de los ministerios laicales, la importancia de la Iglesia local y, sobre todo, la concepción de la Iglesia como *communio*. Esto llevó a la reavivación de elementos sinodales, máxime en el plano de los sínodos y las conferencias episcopales.

Sin embargo, el Vaticano II no estaba en condiciones de armonizar por completo los nuevos elementos –que en realidad responden a la tradición más antigua– con las afirmaciones del Vaticano I. Muchos temas quedaron yuxtapuestos sin más unos a otros. Algunos intérpretes opinan que en los textos del Vaticano II coexisten dos eclesiologías. Aunque tal opinión es exagerada, el carácter de compromiso de muchas afirmaciones salta a la vista. Ello llevó tras el Vaticano II a la controversia sobre su interpretación que, hasta cierto punto, continúa hoy viva. En este sentido, no solo el concilio Vaticano I, sino también el Vaticano II quedó incompleto. La integración del ministerio petrino en el conjunto de la eclesiología, la relación entre primado y colegialidad, la relación entre

Iglesia universal e Iglesia local, la interpretación de la directa jurisdicción del papa en todas las Iglesias locales, la cuestión de la aplicabilidad del principio de subsidiariedad y otros temas plantean preguntas teológicas y prácticas aún abiertas.

En su intento de integración del ministerio petrino, Hans Urs von Balthasar fue aún un paso más allá y habló de una integración en la constelación global de la Iglesia: en las dimensiones cristológica, mariológica y paulina [946] . Aún existe, pues, suficiente margen de acción para un proceso adicional de interpretación y recepción.

Por eso, si nos tomamos en serio que el ministerio petrino es constitutivo para la Iglesia y al mismo tiempo reconocemos que la comunión con él no niega que los demás ministerios tengan sus propias raíces sacramentales ni implica que deriven de él, podemos superar una unilateral concepción piramidal de la Iglesia y propiciar que aflore una visión comunional, en la que a las distintas instituciones y planos de la Iglesia les corresponde, en mutua interacción, un papel siempre insustituible. Semejante visión comunional, que deja espacio para la libertad del Espíritu, puede ser resultado de una recepción más plena del concilio Vaticano II [947] .

2. Integración en el conjunto de la tradición

El segundo principio de la hermenéutica dogmática tiene que ver con una *relecture* del concilio Vaticano I que entiende este a la luz del conjunto de la tradición integrándolo en ella. Este camino se señaló ya en los textos del propio Vaticano I cuando en el prólogo a la constitución dogmática *Pastor aeternus* se describe la intención de interpretar esta doctrina *secundum antiquam atque constantem universalis ecclesiae fidem*, «según la fe antigua y constante de la Iglesia universal», y defenderla contra opiniones erróneas [948] . Se mencionan con toda claridad declaraciones magisteriales de papas anteriores y concilios antiguos [949] ; es más, el Vaticano I invoca incluso el consenso entre la Iglesia de Oriente y la Iglesia de Occidente [950] . El Vaticano II corroboró de modo especial este punto confirmando la legitimidad de la tradición específica de las Iglesias orientales [951] y reconociendo su autodeterminación canónica [952] .

Tales indicaciones expresan algo importante, que vale para todos los concilios: en todos los siglos y en todos los concilios, la Iglesia es siempre la misma, razón por la cual cada concilio debe ser interpretado a la luz del conjunto de la tradición y de todos los

demás concilios. Pues el Espíritu Santo, que guía a la Iglesia y, en especial, a los concilios, no puede actuar de manera contradictoria. Lo que fue verdadero en el primer milenio no puede ser falso en el segundo. De ahí que la tradición más antigua no pueda considerarse simplemente la primera fase de una evolución; y a la inversa, igual de verdadero es que los desarrollos posteriores han de interpretarse a la luz de la tradición más antigua. De esta suerte, la eclesiología de *communio* del primer milenio, tal como fue confirmada por el Vaticano II, constituye el marco hermenéutico para la interpretación del Vaticano I y ayuda a integrarlo en el contexto de la entera tradición eclesiológica.

Entretanto, también en la teología católica se reconoce en gran medida, máxime después de la famosa conferencia del entonces catedrático de teología Joseph Ratzinger en Graz, la relevancia normativa del primer milenio [953] . Lo que se reconoció como conforme a la naturaleza íntima de la Iglesia y al Evangelio y estuvo en vigor durante siglos no puede ser hoy falso: una afirmación que vale en especial para la relativa autonomía de los patriarcados orientales en el primer milenio [954] . Siendo aún catedrático de teología, Joseph Ratzinger acentuó cuán importante es, en una *relecture* ecuménica del primado, distinguir entre la función del papa como patriarca y su ministerio petrino [955] . De hecho, también el Vaticano II reconoció de nuevo las riquezas y la independencia de las tradiciones espirituales, litúrgicas, teológicas y canónicas de las Iglesias orientales y su potestad de regirse a sí mismas según sus propios ordenamientos eclesiásticos [956] .

Sin embargo, es importante entender correctamente este principio hermenéutico. Por supuesto, no se trata de volver al primer milenio ni de recaer en un «ecumenismo de regreso» [957] . Tal vuelta al primer milenio resulta imposible ya solo por razones históricas. Ya en el primer milenio existían distintas visiones, por lo que no puede ofrecernos ninguna solución milagrosa. Además, en el segundo milenio tuvieron lugar desarrollos importantes, no solo en la Iglesia católica, sino también en las Iglesias de Oriente [958] . ¿Por qué deberíamos suponer que el Espíritu Santo guió a la Iglesia únicamente en el primer milenio? ¿Y no estaban presentes ya en el primer milenio los puntos de partida para los desarrollos posteriores del segundo milenio, algo que también vale para la tradición oriental [959] ?

Así, a comienzos del tercer milenio no podemos retrasar el reloj de la historia, pero sí podemos interpretar los desarrollos dogmáticos del segundo milenio a la luz y en el contexto del primero, para abrir la puerta hacia el tercer milenio. Semejante modo de proceder tal vez nos abra los ojos al hecho de que a lo largo de la historia son posibles diferentes formas de ejercer el ministerio petrino. La historia no terminó con el concilio Vaticano I, sino que continúa su curso adentrándose en el tercer milenio.

El concilio Vaticano II es ya un comienzo para interpretar el Vaticano I en el horizonte más amplio de la eclesiología de *communio*. La correspondiente recepción por parte de las Iglesias orientales está comenzando ahora. Semejante recepción no implica una absorción mecánica de Oriente por –ni su sometimiento a– la tradición latina; antes bien, su finalidad es un proceso vivo y creativo de incorporación del primado a la tradición de las Iglesias orientales, lo que enriquecería a estas y les otorgaría un grado de unidad e independencia mayor del que ahora tienen. Además, liberaría a la tradición latina de las constricciones que todavía padecía en el segundo milenio. La Iglesia como un todo podría volver a respirar con sus dos pulmones, como a menudo lo ha formulado el papa Juan Pablo II. De este proceso forma parte la integración de las tradiciones en cada caso ajenas, y podría llevar a distintas formas y modos de expresión del ejercicio del ministerio petrino, como lo atestigua el primer milenio y hoy lo siguen atestiguando las Iglesias orientales que están en comunión plena con Roma.

3. Interpretación histórica

Llegamos ahora a un tercer principio hermenéutico: la interpretación histórica. Según este principio, todos los dogmas deben ser interpretados en el sentido en que fueron promulgados [960] . Esto implica por inclusión que el contexto histórico de un dogma y el sentido histórico de los términos empleados deben ser tenidos en cuenta. De ahí que para todos los dogmas, incluidos los del concilio Vaticano I, sea de capital importancia distinguir entre su contenido inmutable y vinculante y sus formas históricas mudables. Este principio fue afirmado con gran claridad por el Vaticano II: «Porque una cosa es el depósito mismo de la fe, o sea, sus verdades, y otra cosa es el modo de formularlas» [961] . Por eso sería erróneo considerar que las formulaciones del Vaticano I son el único modo de expresión de lo que significa en concreto el ministerio petrino y de lo que en él es perdurablemente vinculante.

Los padres del Vaticano I vivieron la experiencia de las específicas condiciones históricas que les permitieron formular las cosas en la forma en que lo hicieron [962] . La mayoría de los padres conciliares veían la Iglesia en una situación realmente apocalíptica, sitiada por todos los flancos. Padecieron a causa de una serie de experiencias traumáticas para la Iglesia –la Ilustración, la Revolución francesa, el absolutismo de los Estados modernos, el galicanismo y el episcopalismo– y querían asegurar que la Iglesia mantenía su capacidad de acción también en situaciones extremas. Por eso recurrieron a la idea moderna de soberanía. Definieron el primado del papa en términos de una soberanía absoluta y habilitaron al pontífice para actuar incluso en el caso de que le resultara imposible la comunicación con la Iglesia. Así, sus afirmaciones sobre el primado fueron concebidas para situaciones extremas de excepción [963] .

La comprensión del primado en el sentido de soberanía no significa –ni siquiera según el Vaticano I– que la potestad del papa sea ilimitada. Está limitada de diversas maneras: mediante la revelación misma y mediante la tradición vinculante, mediante la estructura sacramental y la constitución episcopal de la Iglesia y mediante los derechos humanos otorgados por Dios. De ahí que el problema no sea el dogma del Vaticano I en sí, sino su interpretación maximalista tanto por sus defensores ultramontanos como por sus críticos [964] . De este modo, lo que fue ponderado como situación de excepción se ha convertido en la situación normal. El estado de excepción se ha extendido, por así decir, temporalmente y ha sido declarado permanente. Por eso hay que dar la razón a Joseph Ratzinger, a la sazón catedrático de teología, cuando afirma que la imagen centralista que hasta el Vaticano II caracterizó a la Iglesia no deriva directamente sin más del ministerio petrino. El derecho canónico uniforme, la liturgia uniforme y la provisión de las sedes episcopales desde el poder central en Roma son, según él, elementos que no pertenecen necesariamente al primado en cuanto tal [965] .

Si separamos las decisiones doctrinales sobre el primado de jurisdicción de sus formas históricamente condicionadas, resulta posible reconocer su sentido esencial y vinculante, que consiste en que el papa es libre para actuar conforme a las específicas y cambiantes necesidades de la Iglesia. De ahí que el primado deba interpretarse a la luz de las necesidades de la Iglesia y ejercerse en consecuencia [966] . En este sentido, el papa Juan Pablo II, en su encíclica *Ut unum sint*, habla coherentemente de la urgencia de

encontrar un modo de ejercicio del primado que haga justicia a la nueva situación ecuménica que hoy vivimos.

4. Exégesis según el Evangelio

Un cuarto y último principio hermenéutico es la interpretación del ministerio petrino en conformidad con el Evangelio. La importancia de este principio se subrayó especialmente en el diálogo con los luteranos; pero también los católicos están de acuerdo en su relevancia [967] . Todo lo realmente valioso en la Iglesia tiene sus raíces en el Evangelio revelado de una vez por todas, no en la mera invención humana.

En este sentido cree la Iglesia católica que el ministerio petrino se fundamenta en el testimonio bíblico y, en último término, en Jesucristo mismo. Para ello nos referimos no solo a los conocidos pasajes bíblicos que tratan del ministerio especial de Pedro (cf Mt 16,18s; Lc 22,32; Jn 21,15-17), sino también al hecho de que Jesús dio a Simón el nombre de *Kēphâs*, *Pétros* (cf. Jn 1,42), que significa «piedra, roca», explicando con ello su función dentro de la Iglesia. Nos referimos también al papel de Pedro entre los Doce como representante y portavoz de estos, a su papel como líder de la primitiva comunidad jerosolimitana y a toda la tradición petrina en el Nuevo Testamento, tal como se expresa sobre todo en l y 2 Pedro, que ya remiten más allá de la vida terrena de Pedro a la época y la tradición posapostólicas y posbíblicas.

Es cierto que la exégesis de todos estos pasajes bíblicos resulta controvertida. Pero, si bien la interpretación histórica de la Biblia nos proporciona también buenas razones para nuestra fe, ella no nos ofrece por sí sola el fundamento último de esta. En su sentido originario, el «Evangelio» no es un libro, sino el mensaje que se atestigua en la Biblia y se anuncia y vive en la Iglesia en la fuerza del Espíritu Santo, de suerte que el testimonio bíblico no puede separarse de este testimonio de la tradición eclesial. En la actualidad está superada una comprensión meramente histórica del Evangelio, que se limita a preguntar por el exacto sentido histórico de las palabras del llamado Jesús histórico. La exégesis histórica es, sin duda, legítima, útil y fundamental, pero la discusión teológica no debe ser biblicista en sentido restringido ni la Sagrada Escritura debe separarse de la tradición viva. Tiene que tomar en consideración tanto la Sagrada Escritura como la tradición y servirse de la hermenéutica espiritual y teológica [968] .

De la tradición forma parte la percepción protoeclesial de la fidelidad de la

comunidad de Roma a despecho de las persecuciones y en la confrontación con el gnosticismo, de su firmeza contra Marción, de su papel en el establecimiento definitivo del canon bíblico, así como del rol de sus obispos, que ya desde muy pronto asumieron responsabilidad sobre la unidad de la Iglesia más allá de la comunidad romana. Todos estos fueron factores que convencieron a la Iglesia de que en la Iglesia de Roma y en su obispo se realizaban y seguían siendo eficaces las promesas que Pedro había recibido del Señor. Para justificar esta convicción, la Iglesia invocó a partir de los siglos III y IV el testimonio bíblico, en especial Mt 16,18.34 [969] .

A semejante interpretación histórica y al mismo tiempo teológica y espiritual del testimonio bíblico no le interesa simplemente la fundamentación formal del ministerio petrino, sino el significado teológico y el ejercicio del mismo conforme al Evangelio. Entendido en el sentido del Evangelio, el ministerio petrino no puede interpretarse como «dominio», sino solo como servicio. De hecho, el Evangelio afirma: «Quien quiera ser el primero, que se haga vuestro esclavo» (Mt 20,27). Este aspecto se refleja en la famosa expresión que desde Gregorio Magno es uno de los títulos del obispo de Roma: *servus servorum* [970] , siervo de los siervos de Dios.

En consonancia con esta comprensión se encuentra el *prooemium* del concilio Vaticano I, mencionado también por el Vaticano II [971] . El ministerio petrino no se describe aquí en formulaciones canónicas, sino que es concebido teológicamente como *episkopḗ* [972] . En la encíclica *Ut unum sint*, el papa Juan Pablo II hace referencia a este enfoque, que podría representar una propuesta ecuménicamente útil para una posible reinterpretación del primado. Juan Pablo II alude además al obispo mártir Ignacio de Antioquía, que describió el primado de Roma como «primado en el amor» [973] , ofreciendo con ello una importante sugerencia para una relectura del primado inspirada por el Evangelio. Su interpretación del primado no es una exégesis de la jurisdicción basada en el concepto de soberanía, sino una interpretación espiritual que se apoya en la idea de servicio: un servicio a la unidad, un servicio y signo de la misericordia y el amor [974] .

Esta referencia más intensa a la Biblia ha contribuido a que en el uso lingüístico actual las expresiones «ministerio papal» y «papado» hayan sido reemplazadas por los términos «ministerio petrino» y «servicio petrino». Este cambio de lenguaje es muy elocuente. Pretende dar al papado, que se ha desarrollado en el curso de la historia y que

en parte también está históricamente lastrado, una interpretación y recepción a la luz del Evangelio, sin renunciar a los rasgos esenciales de su naturaleza, sino englobándolo en una comprensión espiritual más profunda tanto en el plano teórico como en el práctico. El ministerio petrino es *episkopḗ*, o sea, un ministerio pastoral según el ejemplo de Jesús, el Buen Pastor, que da la vida por sus ovejas (cf. Jn 10,11). En este sentido, Pedro exhorta a los demás ancianos: «Apacentad el rebaño de Dios que os han confiado, [cuidando de él] no a la fuerza, sino de buena gana, como Dios quiere; no por lucro sórdido, sino generosamente; no como tiranos de los que os han asignado, sino como modelos del rebaño» (1 Pe 5,2-4).

Tal comprensión bíblica y pastoral del ministerio petrino no excluye la autoridad canónica y no debe ser confundida con un primado de honor, que sería expresión de un mero testimonio honorífico. La responsabilidad pastoral sin posibilidad de ejercerla sería algo vacío y no podría ayudar a la Iglesia en las situaciones comprometidas en las que esta más la necesita; un mero primado honorífico estaría muy alejado del Espíritu del Evangelio. Por eso, el primado de jurisdicción no puede contraponerse a un primado pastoral de servicio. En el lenguaje canónico de los primeros siglos cristianos, que era el del derecho romano, «honor» significaba la dignidad de la potestad asociada a un cargo y sus privilegios; denotaba, pues, autoridad y dominio [975]. En la Iglesia esto debe entenderse en el sentido bíblico de potestad, de *exousía*, que se ejerce como servicio de la *episkopḗ* y la *oikodomḗ* para la unidad de la Iglesia.

En resumen, cabe afirmar que con ayuda de una interpretación del concilio Vaticano I a la luz de los cuatro principios hermenéuticos esbozados resulta posible conservar la esencia vinculante e inmutable del ministerio petrino, al tiempo que se abre y explora el camino y se propicia una relectura y recepción espiritual en nuestra propia Iglesia, que también facilitará –eso esperamos– una recepción ecuménica más amplia. Las reflexiones precedentes no pretendían ofrecer una respuesta concreta a la pregunta de cómo debe configurarse el ministerio petrino en el futuro, sino allanar el camino hacia tal respuesta.

Albergo la esperanza de que el ministerio petrino adquiera, al igual que en el primer milenio, una forma que, aun cuando se ejerza diversamente en Oriente y Occidente, pueda ser reconocida tanto en Oriente como en Occidente en el marco de una unidad en la diversidad y de una diversidad en la unidad. Sin embargo, no me hago ilusiones. Soy

consciente de que el camino que tenemos ante nosotros puede ser todavía, juzgando por criterios humanos, muy largo. No obstante, confío en que, si somos pacientes y a la vez hacemos valientemente lo que podemos, el Espíritu de Dios nos ayudará y acompañará, de suerte que alcanzaremos lo que él tiene en mente para la plena unidad visible de la Iglesia.

Ir al índice

23.
El bautismo como vínculo de unidad y llamamiento a la unidad

El 14 de mayo de 2011 el Comité Central de los Católicos Alemanes [*Zentralkomitee der deutschen Katholiken*, ZdK] hizo público el documento *Um der Menschen willen – Plädoyer für eine lebensnahe Ökumene* [En beneficio de las personas: alegato por un ecumenismo cercano a la vida]. En él se afirma justo en la introducción que numerosos cristianos viven con creciente frustración y disgusto que pasen las décadas y, pese a los avances y clarificaciones teológicos, nada cambie. Soy consciente, por supuesto, de que existe esa frustración. También yo lamento que no hayamos alcanzado ni mucho menos lo que sería deseable y necesario. Pero ¿es verdad que nada ha cambiado?

Por lo que concierne al plano universal, al concluir el periodo que serví como presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, conjuntamente con mis colaboradores, con expertos y con amigos del movimiento ecuménico escribí un libro titulado *Harvesting the Fruits* [trad. esp.: *Cosechar los frutos*, Sal Terrae, Santander 2010], que informa sobre los diálogos ecuménicos mundiales de los últimos cuarenta años largos, sobre lo que en ellos se ha alcanzado y sobre las cuestiones que permanecen abiertas. Lo escribí en inglés, porque el inglés es la lengua del ecumenismo; luego se tradujo a numerosos idiomas, incluidos idiomas hablados por pocos cristianos evangélicos (español y portugués, entre otros). En cambio, en Alemania, donde viven numerosos cristianos evangélicos, la respuesta de las editoriales fue: no interesa. Se prefiere entonar lamentaciones y realizar procesiones de duelo. Solo que, si uno no quiere informarse, tampoco debería emitir luego juicios apodícticos. En lo que sigue me gustaría hablar tan solo de un hecho positivo que a

menudo se infravalora: que entre las Iglesias hay un reconocimiento mutuo del bautismo como vínculo de la unidad y como llamada a la unidad.

I. La Declaración de Magdeburgo

El 29 de abril de 2007 once Iglesias pertenecientes al Grupo de Trabajo de Iglesias Cristianas hicieron pública de modo solemne en la catedral de Magdeburgo una declaración sobre el reconocimiento recíproco del bautismo. La catedral de Magdeburgo era un lugar sumamente simbólico para este reconocimiento recíproco del bautismo. Es una de las catedrales más antiguas de Alemania, iniciada ya por el emperador Otón I (912-973). Forma parte de la historia fundacional del Sacro Imperio Romano de la Nación Alemana y se remonta a la época anterior a la separación entre la Iglesia de Oriente y la Iglesia de Occidente, que se data –más simbólica que realmente– en el año 1054 y, más importante aún, a la época anterior a la Reforma. Allí se encuentra la más antigua pila bautismal de Alemania. Magdeburgo era, pues, lugar idóneo para demostrar la raíz y la tradición comunes de las Iglesias separadas y al mismo tiempo hacer visible que, merced al único bautismo, la unidad del cristianismo no quedó rota por completo ni hasta la raíz.

Magdeburgo mostró con ello el inquebrantado vínculo de la unidad y fue a la vez un llamamiento a la unidad. El cardenal Karl Lehmann aseguró entonces que aquello «confería impulso para proseguir el trabajo ecuménico». Y el obispo Wolfgang Huber, como presidente del Consejo de la Iglesia evangélica, dijo que el bautismo, pese a todas las diferencias persistentes entre las Iglesias, constituye un «vigoroso vínculo de unidad». En general, el acto del reconocimiento mutuo del bautismo fue interpretado, en especial a la vista del real o supuesto estancamiento del proceso ecuménico, como un importante signo que trasciende el ecumenismo entre católicos y protestantes y engloba el ecumenismo entre Oriente y Occidente, la relación con las Iglesias ortodoxas.

Sin embargo, no faltaron comentarios críticos. Muchos opinaron que este mutuo reconocimiento del bautismo era un acto pendiente desde hacía mucho tiempo y en el fondo retardado, que no hacía sino formalizar lo que en el ecumenismo católico-evangélico llevaba ya largo tiempo practicándose y teniéndose por evidente. De ahí que se reclamara extraer de una vez consecuencias prácticas del bautismo común, o sea,

entre otras cosas, el reconocimiento mutuo como Iglesias y la recíproca admisión a la eucaristía o, en lenguaje evangélico, la Cena. El antiguo secretario general del Consejo Mundial de Iglesias, el Dr. Konrad Raiser, sugirió otras consecuencias.

II. El reconocimiento del bautismo: en modo alguno obvio

Antes de regresar a las cuestiones prácticas, me gustaría decir algo sobre el carácter en absoluto obvio de esta declaración. Que no era para nada evidente se desprende ya del hecho de que solo once Iglesias, no todas las Iglesias, se adhirieron a ella. Algunas Iglesias orientales ortodoxas (como la Iglesia copta y la Iglesia ortodoxa siria) no la suscribieron, y también algunas Iglesias ortodoxas tuvieron dificultades con ella. De igual modo, Iglesias de la tradición anabaptista (menonitas y baptistas), así como algunas Iglesias libres [*Freikirchen*], la rechazaron. Todas ellas son hoy en Alemania Iglesias minoritarias, pero se trata bien de Iglesias muy antiguas, que se remontan a una fundación apostólica, como en el caso de los coptos y los sirios, o bien de Iglesias que cuentan en la actualidad con muchos millones de cristianos en el mundo entero, como, por ejemplo, los baptistas, que tienen unos cuarenta y siete millones de cristianos bautizados (en total, estas Iglesias reúnen a unos cien millones de cristianos). Se estima que las Iglesias pentecostales suman en todo el mundo unos cuatrocientos millones de miembros. Así pues, son todo menos una *quantité négligeable*.

Etiquetar a estas Iglesias sin más ni más de conservadoras o fundamentalistas e ignorar sencillamente sus argumentos es ponerse las cosas demasiado fáciles. Si se considera la situación más a fondo, se constata que la cuestión del reconocimiento del bautismo constituye un problema muy antiguo y, por ende, serio del cristianismo, que se remonta hasta la época de la llamada Iglesia indivisa del primer milenio, más aún, hasta los primeros siglos de nuestra era. La historia de la Iglesia antigua conoce la llamada disputa del bautismo de herejes. Esta giró en torno a la pregunta de cómo debía procederse con los cristianos que habían sido bautizados en una comunidad separada de la gran Iglesia –o sea, en una comunidad que era tenida por herética o cismática– y que después deseaban incorporarse a la gran Iglesia. El problema se agudizó en la cuestión de cómo debía procederse con cristianos que habían enflaquecido en la persecución, ora

apostatando de la fe, ora entregando libros y objetos sagrados, y que una vez acabada la persecución querían reintegrarse en la Iglesia.

La Iglesia africana, a la sazón numerosa en fieles e importante, sostenía un punto de vista rigorista. Hacía depender la validez del bautismo de la dignidad y ortodoxia del ministro del sacramento, mientras que la Iglesia romana defendía una comprensión objetiva del sacramento y reconocía como válido todo bautismo administrado con agua y bajo la fórmula trinitaria. Sobre este asunto se entabló una vehemente polémica incluso entre dos obispos tenidos por santos, el obispo Cipriano de Cartago y el obispo Esteban de Roma. La cuestión amenazaba con dividir la Iglesia. Todavía Agustín tuvo que luchar durante casi todo el tiempo de su episcopado en Hipona con los donatistas, que no reconocían la ordenación administrada por un *traditor*, es decir, un obispo que durante la persecución hubiera entregado las Sagradas Escrituras, ni tampoco, en consecuencia, los sacramentos celebrados por él.

Agustín es un padre de la Iglesia común a todas las Iglesias occidentales, pero las Iglesias de Oriente no lo estiman en la misma medida. Así, no solo los coptos, sino en muchos casos también las Iglesias ortodoxas griegas practican (en realidad, repiten) todavía hoy el bautismo cuando hay una conversión. Para ellos rige la interpretación rigurosa del principio de Cipriano: fuera de la Iglesia no existe salvación. Esto significa: fuera de la Iglesia verdadera, lo que para ellos es sinónimo de ortodoxa, no hay sacramentos de salvación válidos.

A esto se añade otro argumento: el ideal de santidad de la Iglesia. En el credo confesamos nuestra fe en «la Iglesia una y santa». La pregunta era, por eso: ¿pueden representantes de la Iglesia que han demostrado notoriamente no ser santos administrar los sagrados sacramentos? Esta pregunta se plantea también en la actualidad, si bien bajo una perspectiva muy distinta y con otra terminología. Hoy se pregunta: ¿es creíble una Iglesia cuyos representantes se comportan de un modo que palmariamente los desacredita? ¿No se contradice? Una Iglesia así, ¿no es para echar a correr? Los ejemplos los tenemos todos a la vista.

III. El bautismo de niños y los cristianos no practicantes

La Reforma del siglo XVI no fue –como hoy sabemos mejor que en el pasado– un comienzo absolutamente nuevo. Ella misma se sabía inserta en la tradición neotestamentaria y veteroeclesial. Lutero, originariamente monje agustino, tenía en especial a Agustín por una gran autoridad. Los reformadores asumieron, por eso, la comprensión objetiva de los sacramentos de Agustín y de la Iglesia medieval. Así ocurre en los escritos confesionales luteranos (cf. CA V y IX; *Catecismo de Heidelberg*, cuestiones 69-74).

El conflicto en este punto no se produjo con la Iglesia de Roma, sino con la llamada izquierda reformadora, o sea, con los entusiastas y los anabaptistas. A estos no les preocupaba tanto la santidad del ministro del bautismo cuanto la santidad del receptor del sacramento; a su juicio, no podía haber bautismo válido sin una experiencia personal de conversión. De ahí que los baptistas rechazaran y rechacen el bautismo de niños o de lactantes; exigen la opción personal consciente.

La pregunta existe de nuevo hoy bajo otra forma. Cabe preguntar: los llamados cristianos no practicantes (que no escasean), ¿son realmente cristianos? No solamente los baptistas y algunos grupos evangélicos [*evangelicals*] y pentecostales contestan con un no. Fue ni más ni menos que el famoso teólogo reformado Karl Barth quien volvió a plantear la cuestión del bautismo de niños, con el argumento, entre otros, de que este es expresión de la Iglesia de masas [*Volkskirche*], en la que uno no opta por la Iglesia y el ser cristiano, sino que, por así decirlo, nace ya en la Iglesia y como cristiano. Barth no considera inválido el bautismo de niños, pero lo ve como una profunda herida en la Iglesia.

Esta es, de hecho, una cuestión que afecta a la credibilidad de la Iglesia. ¿No debemos preguntarnos: qué hacemos realmente cuando bautizamos? Bajo los supuestos de la Iglesia de masas se podía partir aún de que quienes eran bautizados de niños se familiarizaban después con la fe y con la vida eclesial. En la actualidad, este supuesto ya no se cumple en muchos casos, por no decir que en la mayoría. ¿Qué hemos de hacer entonces? ¿Celebrar un servicio religioso-civil en el marco de una fiesta familiar cuando nace un nuevo miembro de la familia? A ninguna de las dos Iglesias nos queda más remedio que admitir en muchos casos el reproche de Dietrich Bonhoeffer sobre la gracia barata. Por consiguiente, no podemos dejar de preguntarnos: ¿qué reconocemos cuando reconocemos mutuamente el bautismo? Con nuestra práctica bautismal, ¿nos tomamos

en serio a nosotros mismos? ¿Nos tomamos en serio unos a otros cuando nos reconocemos recíprocamente como bautizados?

IV. El camino hacia la Declaración de Magdeburgo

Con esta pregunta común regreso a la problemática evangélico-católica, a la que quiero circunscribirme en lo que sigue. En el siglo XVI, el bautismo no era un problema. Al respecto no hubo en el siglo XVI ni tampoco en las centurias subsiguientes controversia alguna. A pesar de ello, en la relación entre evangélicos y católicos el reconocimiento recíproco del bautismo ha sido hasta hace no mucho tiempo todo menos evidente. Los argumentos eran más o menos los que ya hemos conocido. Formulado de forma simplificada: las Iglesias protestantes no son Iglesias verdaderas y, a consecuencia de su «falsa» doctrina de la justificación, tienen también una «falsa» comprensión del bautismo. Así, no se confiaba del todo en el bautismo evangélico y, hasta el concilio Vaticano II, a los conversos de otras Iglesias se les administraba «por precaución» el bautismo condicional, que era una suerte de repetición del bautismo.

El reconocimiento del bautismo es uno de los grandes logros del movimiento ecuménico. Fundamentales fueron las afirmaciones del Nuevo Testamento en las cartas del apóstol Pablo, según las cuales el bautismo incorpora al cuerpo de Cristo, a la Iglesia (cf. 1 Cor 12,13; Gal 3,28). Importante era asimismo el común credo apostólico: «Creemos en un solo bautismo».

De ahí extrajo el Vaticano II las consecuencias ecuménicas. Es cierto que la constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium* afirma, en el sentido de la tradición previa, que la Iglesia de Jesucristo «subsiste» en la Iglesia católica, pero luego se añade que también fuera de los límites visibles de la Iglesia católica existen múltiples elementos del ser Iglesia [976] . Reconoció que mediante el bautismo somos incorporados a la Iglesia [977] . «La Iglesia se reconoce unida por muchas razones con quienes, estando bautizados, se honran con el nombre de cristianos, pero no profesan la fe en su totalidad o no guardan la unidad de comunión bajo el sucesor de Pedro» [978] . También entre los cristianos no católicos está salvíficamente presente el Espíritu Santo en dones y gracias, en algunos de ellos hasta el martirio por Cristo [979] .

El decreto de ecumenismo *Unitatis redintegratio* retomó esta doctrina: «El bautismo, por tanto, constituye un poderoso vínculo sacramental de unidad entre todos los que con él se han regenerado» [980] . Luego da un paso más y afirma que el Espíritu Santo se ha dignado a servirse de las Iglesias separadas de la Iglesia católica como medio para la salvación [981] . El bautismo administrado fuera de la Iglesia católica no solo es, por consiguiente, válido, sino también salvíficamente eficaz. Esto es nuevo y va más allá de Agustín.

Es interesante que el concilio cite en las notas una famosa frase de Agustín, según la cual muchos que están dentro se encuentran en realidad fuera, mientras que muchos que están fuera se encuentran en realidad dentro [982] . Esto significa que uno puede estar formalmente dentro de la Iglesia, o sea, estar bautizado, pero hallarse fuera de ella según el amor, y esto para Agustín significa: según la gracia. Y a la inversa, uno puede estar fuera, pero hallarse interiormente –o lo que es lo mismo, según la gracia– dentro de la Iglesia. Un bautizado católico que no viva como cristiano, sino gravemente en contra de Cristo y se encuentre en pecado mortal, es un miembro muerto del cuerpo de Cristo; en cambio, un no católico que viva conforme a su conciencia como cristiano es un miembro vivo del cuerpo de Cristo.

El papa Juan Pablo II, en la encíclica sobre el ecumenismo *Ut unum sint* (1995), fue nuevamente un paso más allá afirmando que fuera de la Iglesia católica no existe un vacío eclesial; en la medida en que concurren los elementos mencionados, en las otras comunidades eclesiales se halla eficazmente presente la Iglesia una de Jesucristo. El afán del ecumenismo es hacer crecer la comunión parcial ya existente hasta la comunión plena en la verdad y el amor [983] .

Todo esto debe tenerse en mente si se quiere entender la tan censurada declaración *Dominus Iesus* (2000). Esta no afirma que las Iglesias no católicas no sean Iglesias. En el fondo se limita a decir que las Iglesias no católicas no entienden su condición de Iglesia en el sentido católico. Como hace poco lo ha formulado el papa Benedicto XVI, son Iglesias en otro sentido. La declaración dice esto, ciertamente, de un modo burdo y poco sensible, y eso ha ofendido. Sin embargo, la respuesta de la EKD [*Evangelische Kirche in Deutschland*, Iglesia Evangélica en Alemania], aparte de estar lastrada por algunos malentendidos, tampoco ayudó mucho, por desgracia. De nada sirve reprocharse esto –sintiéndose ofendidos– mutuamente sin cesar. Me gustaría retomar lo que hace poco dijo

el obispo Wanke. Invitó a las Iglesias evangélicas a elaborar una declaración en la que expongan desde su punto de vista cómo entienden, en el horizonte del pluralismo actual, la singularidad de Jesucristo y la Iglesia. Si consiguen hacerlo mejor que en la *Dominus Iesus*, no tendremos inconveniente en reconocerlo. Y además lo celebraremos agradecidos.

Lo que por parte católica se afirma en las declaraciones conciliares sobre el bautismo como fundamento de la unidad, se encuentra también, de otro modo, en algunos documentos ecuménicos. Me gustaría llamar la atención solamente sobre la *Declaración de Lima* (1982) de la Comisión de Fe y Constitución del Consejo Mundial de Iglesias. En ella se asevera que el bautismo es signo y sello de nuestra común condición de discípulos y que la unidad con Cristo, en la que participamos a través del bautismo, conlleva importantes consecuencias para la unidad de los cristianos. Y luego se añade: «La incapacidad de las Iglesias para reconocer mutuamente sus diversas prácticas bautismales como participación en un único bautismo y su actual división, a pesar de un mutuo reconocimiento de sus respectivos bautismos, manifiestan de modo dramático el quebrado testimonio de la Iglesia». «La necesidad de recobrar la unidad bautismal es el eje de las tareas ecuménicas, puesto que es algo fundamental para la realización de una genuina hermandad dentro de las comunidades cristianas» (I, 6).

La *Charta oecumenica*, presentada conjuntamente por la Conferencia de Iglesias Europeas (KEK, por sus siglas en alemán: Iglesias ortodoxas, anglicanas, veterocatólicas y protestantes de Europa) y el Consejo de Conferencias Episcopales Europeas (CCEE, por sus siglas en latín), hace suyas estas sugerencias. Establece directrices para la creciente cooperación entre las Iglesias en Europa. Justo en el primer parágrafo se afirma: nos comprometemos «en la fuerza del Espíritu Santo a trabajar por la unidad visible de la Iglesia de Jesucristo en la única fe, que encuentra expresión en el bautismo recíprocamente reconocido y en la comunión eucarística, así como en el testimonio y el servicio en común».

La *Declaración de Magdeburgo* de 2007 recoge este llamamiento. No cayó, pues, del cielo; tuvo una larga preparación y fue fundamentada en la doctrina y la teología de las Iglesias firmantes. Es un fruto maduro del camino ecuménico recorrido hasta ahora y al mismo tiempo un importante paso en el camino de aproximación entre las Iglesias, que conduce a la meta de la comunión eclesial plena, la cual incluye tanto la comunión

eucarística como el testimonio y el servicio en común. Con ello hemos llegado ya a las cuestiones prácticas.

V. Comunión eclesial y eucarística

La *Declaración de Magdeburgo* fue expresión del vínculo de la unidad existente en Jesucristo y, al mismo tiempo, una llamada a la unidad. El bautismo común y la pertenencia común al cuerpo único de Cristo no son asuntos meramente teóricos; tienen consecuencias concretas. La Iglesia es una realidad divino-humana, o sea, no solo espiritual, sino encarnatoria, visible. Al igual que en la Biblia, el indicativo se convierte en imperativo, es decir, en llamamiento a superar la separación y visibilizar la unidad. Así pues, preguntémonos: ¿qué podemos hacer? ¿Cómo podemos responder a este llamamiento y a esta obligación?

Por supuesto, no podemos esperar a que todo esté clarificado. No obstante, hoy ya es posible mucho más de lo que pensamos. Es cierto que no tenemos aún la Iglesia una, pero la conciencia de la unidad del cristianismo es ya realidad. Nos reconocemos mutuamente como cristianos, como hermanos y hermanas, y nos enfrentamos a problemas y retos comunes. En ello podemos hacer ya hoy mucho en común, más de lo que pensamos y, sobre todo, más de lo que de hecho hacemos.

Me limito a mencionar aquí algunas palabras clave de lo que es posible y, en gran medida, ya real en el plano de las comunidades locales: compromiso común por un orden social justo en Europa y en el mundo; intervención común a favor de la reconciliación, la paz y la conservación de la creación; profundización de la afinidad con el judaísmo y cultivo de las relaciones con el islam; promoción del encuentro con otras religiones y cosmovisiones. En todo ello, cada Iglesia ha de mostrar su identidad específica, pero no debemos afirmarnos por contraposición a los otros ni querer hacernos valer como los mejores. Deberíamos alegrarnos cuando el otro consigue algo y compadecernos cuando tiene problemas y dificultades. Unos deberíamos llevar las cargas de los otros (cf. Gal 6,2).

Entre las muchas consecuencias, se discute y reclama en especial la mutua admisión a la comunión. Nadie duda de que esto constituya un acuciante problema pastoral,

máxime en el caso de matrimonios y familias confesionalmente mixtos. En los últimos tiempos, la Iglesia evangélica invita de manera generalizada a la Cena. La Iglesia católica, no. ¿Por qué? Desde la época de los padres de la Iglesia existe un principio que hasta hace poco era común a ambas Iglesias: la comunión eucarística y la comunión eclesial forman una unidad. Uno comulga en la Iglesia a la que pertenece. Pues no se puede celebrar la comunión eclesial y luego volver a separarse en Iglesias distintas. Hasta las décadas de 1950 y 1960 esto se cumplía asimismo en las Iglesias evangélicas. De ahí que tampoco existiera comunión eucarística entre luteranos y reformados [calvinistas y zuinglianos]. Pero desde entonces se ha impuesto entre ellos la idea de que no es la Iglesia, sino Cristo quien invita a la comunión; y con ello, la cuestión eclesial se ha separado de la cuestión de la eucaristía.

Los católicos partimos, en el sentido del concilio Vaticano II, de que, si bien el único bautismo constituye una base común para la comunión eclesial, en el edificio de la Iglesia no se puede residir ni vivir, al igual que ocurre en una casa, cuando no existen más que los cimientos. Esto no significa que por parte católica nada sea posible por el momento. Según la comprensión católica, una regla general vale *ut pluribus*, es decir, «en la gran mayoría de los casos» (siempre que no se trate de actos malos en sí, que no pueden ser permitidos bajo ningún concepto). Pero en el caso particular, cuando las circunstancias así lo piden, debe ser aplicada atendiendo a la situación. Las Iglesias orientales hablan de *oikonomía*; la tradición occidental, de epiqueya. Esta, según Tomás de Aquino, no suprime la justicia; antes bien, como justicia superior, representa su cumplimiento sobrepujador.

Así, el derecho canónico conoce criterios para la admisión extraordinaria a la eucaristía. En mi opinión, son decisivos dos de tales criterios. El más importante es la fe. La eucaristía es *mysterium fidei*. En la celebración de la eucaristía, la asamblea congregada responde a la doxología con la que concluye la plegaria eucarística con un «amén». La asamblea asiente a lo que ha acontecido y a lo que se ha dicho. También al recibir la comunión, el comulgante contesta a las palabras: «Cuerpo de Cristo», con un nuevo «amén». Sin este «amén» a la comprensión que la Iglesia católica tiene de la eucaristía, pronunciado de manera consciente y convencida, la comunión en la Iglesia católica sería un acto profundamente insincero. Cuando se pronuncia el «amén», se dice sí a la *communio* católica. Por eso, un segundo criterio es una cierta inserción en la

Iglesia y una vida en y con esta. Así ocurre de manera especial en los matrimonios confesionalmente mixtos que son vividos en la práctica como tales. En tales casos cabe hablar de una suerte de Iglesia doméstica. Por consiguiente, no se trata de una invitación generalizada, sino de decisiones discretas, fundadas y responsables en casos concretos. El caso excepcional no puede convertirse en norma ni en caso normal. Las decisiones en casos excepcionales tampoco pueden quedar a la discreción del individuo o del párroco correspondiente. Cuando era obispo, en las reuniones parroquiales siempre especificaba criterios objetivos para la admisión a la comunión. La mayoría los respetaban. Algunos iban demasiado lejos; entonces había que echar el freno. De este modo creía ser capaz de hacer justicia a la afirmación de Juan Pablo II en el sentido de que le alegraba poder dar la comunión en determinadas circunstancias a miembros de otras Iglesias. Una vez más, esto no es un *passe-partout* ni una invitación al *laissez faire*. Se trata de serias decisiones de la conciencia personal y pastoral, y con las decisiones de conciencia no se va al mercado.

VI. Tareas del ecumenismo

Acabamos de hablar de soluciones provisionales que responden a la actual situación ecuménica. Ahora nos preguntamos: ¿de qué manera se puede avanzar sobre la base de un bautismo común? Me gustaría mencionar tres puntos:

1. Desde el punto de vista teológico se han logrado algunas cosas: no solo hemos aclarado malentendidos, sino también alcanzado consensos y convergencias. Hemos descubierto que, además de la Biblia, tenemos en común el credo; nos hemos entendido en cuestiones fundamentales de la doctrina de la justificación; en Magdeburgo hemos formulado los rasgos básicos de una comprensión común del bautismo; nos hemos aproximado en la doctrina de la eucaristía; por último, existen progresos también en la comprensión del ministerio, incluso en la comprensión del ministerio petrino.

El problema fundamental es la diferente concepción de Iglesia. En respuesta a ello, como propone Konrad Raiser, no deberíamos discutir tanto sobre la comprensión del ministerio, sino hacerlo más bien desde la perspectiva de la teología del bautismo. En virtud del bautismo, todo cristiano es ordenado. Esto se corresponde con la posición del joven Lutero, quien en su escrito confesional *A la nobleza cristiana de la nación*

alemana (1520) escribe: «Pues lo que sale del bautismo arrastrándose puede gloriarse de haber sido ordenado ya presbítero, obispo o papa» [984] . Pero puesto que uno no puede hacerlo todo ni todos pueden hacer de todo, el ministro individual debe ejercer lo que es común a todos. Esto se entiende de diferentes modos dentro del luteranismo. Importante en nuestro contexto es que, según la comprensión luterana, con el bautismo se da ya todo, no solo el ministerio, sino también la comunión eucarística. La posición católica y ortodoxa es distinta. Según esta, el bautismo no es más que comienzo, punto de partida y fundamento, pero todavía no la plenitud [985] . La confirmación, la eucaristía, los demás sacramentos y los ministerios se añaden luego. Es como cuando se construye una casa. Los cimientos son importantes; delimitan, por así decir, el marco del edificio. Pero en los cimientos solos no se puede aún habitar.

Otra diferencia volvió a hacerse patente en el debate sobre la *Dominus Iesus*. Según la visión evangélica, la Iglesia está allí dondequiera que la palabra de Dios se predica rectamente y los sacramentos se administran como es debido [986] . La Iglesia tiene, pues, su centro de gravedad en la comunidad concreta. Así, la EKD [*Evangelische Kirche in Deutschland*, Iglesia Evangélica en Alemania] no se entiende como Iglesia, sino como comunión de Iglesias luteranas, reformadas [calvinistas y zuinglianas] y otras unidas a ellas; y menos aún se entienden como Iglesias la Federación Luterana Mundial o el Consejo Mundial de Iglesias. Según la posición católica, en cambio, la Iglesia, si bien está presente en cada Iglesia local, solo existe en comunión con todas las demás Iglesias locales y en comunión con el papa y con los obispos que están en comunión con él. La Iglesia es siempre Iglesia local e Iglesia universal a la vez. La Iglesia una existe en y a partir de las Iglesias locales [987] , al igual que las Iglesias locales existen en y a partir de la Iglesia universal [988] .

De los diferentes conceptos de Iglesia se siguen comprensiones diferentes de la unidad de la Iglesia y, por ende, diferentes determinaciones de la meta del ecumenismo. Según la comprensión protestante, la meta es el reconocimiento recíproco como partes de la Iglesia una de Jesucristo; y según la comprensión católica, la unidad visible en una sola fe, en los mismos sacramentos y en el único ministerio. Tenemos, pues, distintas nociones de la meta. Esto no se halla exento de peligros. Pues si no se está de acuerdo sobre la meta a alcanzar, existe el peligro de correr en direcciones diferentes y terminar más alejados que antes.

Por consiguiente, en modo alguno es cierto que, como se dice una y otra vez, en el fondo esté ya todo claro y todas las diferencias se hayan superado y no quede sino extraer de una vez las consecuencias. Precisamente el acalorado debate sobre la *Dominus Iesus* ha mostrado que esto no es así. Desde el punto de vista teológico, todavía tenemos ante nosotros bastante trabajo. Hay que aclarar varias cuestiones: ¿qué significa «Iglesia» y qué significa «unidad de la Iglesia»? ¿Qué comporta visibilizar a través del bautismo la unidad fundamental ya dada? ¿Qué forma parte necesaria de esta unidad y dónde es posible la diversidad? ¿Qué queremos alcanzar ecuménicamente al final?

2. El verdadero problema no es hoy la cuestión de la Iglesia, sino la pregunta por la fe en un sentido más abarcador y fundamental: el problema de Dios y el problema de Cristo. Los autores de la *Declaración de Magdeburgo* tuvieron suficiente clarividencia para ver y asumir que no bastaba con el mutuo reconocimiento formal del bautismo. Un reconocimiento recíproco sin una confesión común de fe en Dios y en Cristo carece de suelo bajo los pies y queda suspendido en el aire. En el pasado, este credo común podía darse por supuesto. En la actualidad tenemos una responsabilidad común de esforzarnos de nuevo por alcanzar este consenso básico.

La *Declaración de Magdeburgo* dice que mediante el bautismo se supera la lejanía de Dios y nos convertimos en hijos e hijas de Dios. Con ello entra en juego lo que tradicionalmente se entiende por «pecado original». ¿Hablamos todavía de esta cuestión? ¿Nos atrevemos a pronunciarnos al respecto? Con ello se plantea a un tiempo la más fundamental de todas las cuestiones: el problema de Dios. Y este nos sitúa ante la más fundamental de todas las decisiones: decir sí o no a Dios, que es compasivo con nosotros y cuya gracia nos da fuerza para vivir. Este sí podemos decirlo en común; y después de la *Declaración común sobre la doctrina de la justificación* estamos en condiciones de decirlo y atestiguarlo en común en mayor medida que en el siglo XVI.

La *Declaración de Magdeburgo* dice además: el bautismo nos hace partícipes del misterio de Cristo, de su muerte y resurrección. Con ello se señala lo distintivamente cristiano y el centro de la existencia cristiana. No se trata de una religiosidad vaga y genérica cuyas piezas uno pueda adquirir en un supermercado religioso a partir de todas las ofertas religiosas y pseudorreligiosas posibles y montar luego cual rompecabezas o colcha de retales. Aquí se afirma un *solo Christus*, algo que en el pluralismo actual será

percibido como escandaloso y a menudo incluso censurado como fundamentalista. Aquí se pone de manifiesto como en ningún otro lugar que lo que nos une es inmensamente más que lo que nos separa.

El reconocimiento del bautismo nos sitúa, en consecuencia, ante el supuesto común del bautismo: la opción por Dios y por Jesucristo. Tal opción es hoy todo menos evidente. Deberíamos tener la valentía de volver a afirmar conjuntamente este rasgo básico común a todos los cristianos y, si es necesario, dejarnos golpear por su causa. Si no reunimos esa valentía, con nuestras declaraciones de consenso solo nos engañamos a nosotros mismos; en tal caso, no valen ni el papel sobre el que han sido impresas. Lo que perseguimos es un ecumenismo de la verdad y el amor.

3. Hay todavía un tercer punto, decisivo. La fe no es una cuestión meramente teórica; ni la unidad, una cuestión meramente organizativa; nosotros no podemos «hacerla». La Iglesia es, en su esencia más profunda, una realidad espiritual. Así, el corazón y el alma del ecumenismo es el ecumenismo espiritual. En la víspera de su muerte, Jesús no dio una orden: ¡uníos y llevaos bien! Lo que hizo fue orar por la unidad. De ahí que «ecumenismo» signifique en primer lugar sumarse a la oración de Jesús, orar con, en y a través de Jesús, para que todos seamos uno. Solo el Espíritu de Dios puede penetrar en los corazones y obrar la reconciliación.

El padre del ecumenismo espiritual, el *abbé* lionés Paul Couturier († 1953), comparó el ecumenismo con un monasterio invisible. En un monasterio visible se vive y se ora codo con codo; en el monasterio ecuménico invisible, los cristianos separados viven alejados unos de otros en diferentes países e incluso continentes, pero oran en común. Como tal movimiento oracional, el ecumenismo comenzó ya a finales del siglo XVIII y en el siglo XIX; y también solo como movimiento oracional puede pervivir, superar las dificultades actuales y alcanzar finalmente el éxito.

Por supuesto, también debemos rezar físicamente juntos. El marco adecuado es la Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos que se celebra todos los años del 18 al 25 de enero. No hay necesidad de estar inventando eventos sin cesar. Existen numerosas ocasiones naturales para la oración, el trabajo bíblico y las celebraciones de la palabra en común. Esto vale para el Adviento y la Cuaresma, para las festividades patronales de iglesias, para las fiestas o conmemoraciones municipales y de barrio, tanto para los acontecimientos gozosos como para las catástrofes y duelos. A través de la

oración todo el mundo puede cooperar y contribuir. Aquí se abre un amplio campo para las personas mayores y enfermas.

VII. Prospectiva

Digamos, para concluir, que existen numerosas posibilidades de las que no somos conscientes. Quien siempre quiere dar el segundo o tercer paso antes que el primero no avanza más rápido; al contrario, se trastabilla y cae de bruces. Tenemos que dar los pasos que hoy son posibles y estar agradecidos de que sean posibles.

La exhortación a la esperanza y la paciencia no significa que debamos aguardar sentados en la sala de espera a que se abra la puerta hacia la tierra prometida. La esperanza cristiana sabe que el cumplimiento no es resultado de nuestro esfuerzo, pero también sabe que Dios opera y actúa a través de seres humanos. La esperanza le da, por así decir, alas a nuestra acción; nos confiere fuerza para hacer lo que podemos hacer hoy.

Si nos unimos a la oración que Jesús pronunció en la víspera de su muerte, podemos estar ciertos asimismo de la promesa de que todo lo que pidamos en su nombre será escuchado (cf. Jn 14,13). Pero ¿se puede pedir en nombre de Jesús algo mayor que la unidad? ¿En qué otra cuestión podemos tener tanta esperanza y certeza como en esta? Para quien cree, no hay motivo para la resignación ni el pánico. Con el bautismo nos encontramos sobre un terreno común firme. Podemos seguir construyendo confiadamente con la conciencia de que el ecumenismo forma parte de la Iglesia.

El papa Juan Pablo II, en la encíclica *Ut unum sint*, afirma con la claridad que le caracteriza: «Creer en Cristo significa querer la unidad» [989] . Pues si no permanecemos fieles al encargo ecuménico, devenimos infieles a Cristo. La infracción contra la unidad es pecado, porque se trata de una contradicción palmaria de la voluntad de Cristo. De ahí que el ecumenismo no sea ninguna empresa superflua; no es opcional, se trata de un deber sagrado que deriva de la esencia misma de la Iglesia. Es una decisión irrevocable e irreversible de la Iglesia. Es una obra en marcha donde se trabaja en el futuro de la Iglesia.

III. La doctrina de la justificación

Ir al índice

24.
Confesar a Cristo en todo.

¿Consenso en la doctrina de la justificación como centro y criterio de la fe cristiana?

En la asamblea plenaria de la Federación Luterana Mundial celebrada en Hong Kong del 8 al 16 de julio de 1997, los acontecimientos más importantes para las futuras relaciones entre la Iglesia católica de Roma y las Iglesias surgidas de la Reforma luterana del siglo XVI fueron la discusión y la positiva acogida de la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*. El cardenal Edward Cassidy caracterizó con razón este acontecimiento como gran aliento y como inauguración de una nueva fase y dimensión de nuestro diálogo.

No faltan, sin embargo, voces críticas, sobre todo en la teología académica del mundo de lengua alemana, que cuestionan una vez más el consenso básico por fortuna alcanzado. La interpelación crítica no se dirige tanto a este acuerdo fundamental en sus cuestiones materiales concretas cuanto a la pregunta de si la *Declaración conjunta* hace justicia a la posición central y criteriológica que en la Reforma luterana corresponde a la doctrina de la justificación. De esta pregunta nos vamos a ocupar a continuación.

I. La prehistoria de la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*

El texto de la *Declaración conjunta* destaca claramente desde el primer parágrafo el problema mencionado. Comienza con la afirmación: «La doctrina de la justificación tuvo una importancia capital para la Reforma luterana del siglo XVI». En ella, esa doctrina se consideraba «el artículo primero y principal», a la vez que «rector y juez de todas las

demás doctrinas cristianas». De ahí que la doctrina de la justificación sea, según la visión protestante, «la raíz de todos los conflictos» [990] ; aquí residió «la causa principal de la división» [991] . La doctrina de la justificación ha conservado para la tradición luterana esta importancia especial [992] . Para la comprensión luterana, no se trata solamente de un fragmento de la fe junto a otros, sino de un criterio para la recta intelección de todas las verdades de fe; por eso, los luteranos quieren «resaltar sin parangón el significado de este criterio» [993] .

A causa de su especial importancia, la doctrina de la justificación estuvo desde el principio en el centro del diálogo entre católicos y luteranos. Ya la llamada «Relación de Malta», *El Evangelio y la Iglesia* (1971), trató el problema por extenso y constató un consenso de largo alcance. El diálogo estadounidense examinó a fondo otra vez esta cuestión en su séptima fase bajo el marbete de *Justification by faith* [Justificación por la fe], llegando a idéntico resultado (1985). La cuestión fue abordada de manera abarcadora en los diálogos del Grupo de Trabajo de Teólogos Evangélicos y Católicos en Alemania que tuvieron lugar en 1986 con el título: *Lehrverurteilungen – kirchentrenned?* [Condenas doctrinales: ¿motivo de separación de las Iglesias?]. La importancia de la doctrina de la justificación para la eclesiología fue analizada asimismo en detalle en el diálogo internacional entre católicos romanos y evangélico-luteranos sobre el tema *Iglesia y justificación. La comprensión de la Iglesia a la luz de la doctrina de la justificación* (1994). Después de estos amplios y detallados diálogos, que se prolongaron durante más de tres décadas, era ya hora de que las Iglesias involucradas se expresaran de forma oficial y vinculante sobre los resultados de tales conversaciones en una *Declaración conjunta*.

II. Preguntas críticas suscitadas por una posterior modificación del texto

La pregunta por la importancia central y criteriológica de la doctrina de la justificación se abordó expresamente en la segunda y reelaborada versión de la *Declaración conjunta* [994] . Llama la atención, sin embargo, que la versión definitiva del texto se aparte de la originaria. En el texto definitivo ahora disponible, la afirmación de que la doctrina de la justificación quiere «orientar como criterio toda la enseñanza de nuestras Iglesias incesantemente a Cristo» no aparece ya como un enunciado común a católicos

romanos y evangélicos luteranos, sino que se asevera sin más que la doctrina de la justificación es «un criterio indispensable que sirve de continuo para orientar hacia Cristo el magisterio y la práctica de nuestras Iglesias», siendo así que los católicos, si bien «tampoco niegan la singular función del mensaje de la justificación…, se ven ligados por varios criterios».

Este cambio se introdujo evidentemente a causa de objeciones y sugerencias de la romana Congregación para la Doctrina de la Fe. Por parte evangélico-luterana, el hecho de que la doctrina de la justificación ahora sea ya solo un criterio, no el criterio por excelencia, llevó a la pregunta de si con ello no quedan suspendidas en el aire todas las demás afinidades constatadas, de suerte que la afirmación de un consenso de largo alcance representa para la parte luterana un autoengaño, porque el supuesto consenso no sería sino un consenso sobre una base anterior a la Reforma.

III. La justificación como criterio irrenunciable, pero no exclusivo

Una primera respuesta a esta interpelación se desprende del comentario realizado a la *Declaración conjunta* por el Instituto de Investigación Ecuménica de Estrasburgo. Este comentario remite a la afirmación conjunta de que la doctrina de la justificación es un «criterio indispensable». Como criterio indispensable, no se trata sin más de un criterio más junto a otros criterios de igual rango. Su función no solo es especial, sino también indispensable. Esto significa que no se deja a la discreción de cada cual aplicarlo o no. Debe aplicarse como criterio siempre y en todos los casos y no puede ser anulado por otros criterios.

Por otra parte, este comentario llama la atención sobre el hecho de que no todas las cuestiones teológicas pueden, evidentemente, decidirse con la sola ayuda de este criterio. Piénsese, por mencionar tan solo unos cuantos ejemplos, en problemas como la presencia duradera de Jesucristo en la eucaristía, la sucesión apostólica o la ordenación de mujeres. En estos y otros asuntos, el criterio de la doctrina de la justificación se halla en una cierta tensión con la importancia criteriológica que, justo según la concepción protestante, corresponde a la Sagrada Escritura. Pero esta, para designar la acción salvífica de Dios acaecida de una vez por todas en Jesucristo, conoce, además de la palabra de anuncio «justificación», otras imágenes y conceptos, como liberación para la

libertad, reconciliación, paz, nueva creación, vida, santificación, etc. [995] . Así, por especial, descollante e incluso indispensable que sea la relevancia criteriológica de la doctrina de la justificación, si no se quiere recortar la riqueza del testimonio bíblico, tal relevancia no puede entenderse como exclusiva.

IV. Convergencia entre la posición protestante y la católica

La verdadera respuesta a la objeción de que la *Declaración conjunta* no contiene ningún consenso sobre la relevancia criteriológica de la doctrina de la justificación deriva de un análisis más riguroso del texto mismo. Pues este dice de forma muy precisa en qué se fundamenta la indispensabilidad de la doctrina de la justificación; a saber, en que esta «quiere orientar de continuo hacia Cristo». «Luteranos y católicos compartimos la meta de confesar a Cristo, en quien debemos confiar por encima de todo como único mediador (cf. 1 Tim 2,5s)».

Con esta focalización cristológica, la *Declaración conjunta* retoma en el fondo la «Relación de Malta», que ya en 1971 constató «una cierta convergencia» entre la doctrina católica de la «jerarquía de verdades» y la comprensión luterana de la doctrina de la justificación como centro del Evangelio [996] . La doctrina católica de la «jerarquía de verdades» afirma, en efecto, que las distintas verdades de fe no pueden ser enumeradas tan solo unas junto a otras, sino que deben ser interpretadas conforme a su proximidad al fundamento y centro cristológico de toda la fe cristiana [997] . Pero cabalmente eso es lo que quiere llevar a cabo, a su manera, la doctrina de la justificación. La relevancia central e indispensable de la doctrina de la justificación se basa, en efecto, en que Jesucristo mismo es nuestra justicia (cf. 1 Cor 1,30) [998] . La tarea de la doctrina de la justificación consiste, pues, en poner de relieve en todas las cuestiones teológicas «lo que mueve hacia Cristo». El punto de convergencia entre la tradición evangélica luterana y católica romana radica en la fundamentación del carácter indispensable de la doctrina de la justificación y en la determinación de su meta.

En consecuencia, que en la versión definitiva de la *Declaración conjunta* la doctrina de la justificación no sea ya para los católicos el criterio único no significa que quede degradada a un mero criterio más junto a otros. La criteriología cristológicamente orientada no admite otros criterios de igual rango. Pues luteranos y católicos están sin

duda de acuerdo, por fidelidad al Nuevo Testamento, en que solo Jesucristo es la salvación [999] . De ahí que también según la comprensión católica resulte de todo punto absurdo poner el dogma de la infalibilidad del papa en el mismo plano que la doctrina de la justificación como alternativa a esta.

V. Diversidad reconciliada

Así considerada, la versión definitiva de la *Declaración conjunta* no significa un retroceso, sino más bien un progreso respecto de la versión originaria. Su aportación consiste en haber logrado una convergencia entre el modelo católico veteroeclesial de una concentración cristológica de todas las verdades de fe y el modelo de la teología protestante luterana, que se orienta al acontecimiento del anuncio y se concentra en la doctrina de la justificación [1000] . La *Declaración conjunta* ha conseguido, por tanto, abrir los reduccionismos confesionalistas y conciliarlos ecuménicamente entre sí. Ha tenido la habilidad de introducir la principal preocupación protestante, la justificación por la sola fe, en la corriente dominante de la tradición católica –entendida en sentido no confesional– de la Iglesia antigua, enriqueciendo al mismo tiempo a esta mediante la acentuación de la doctrina de la justificación.

Este logro va mucho más allá de la unificación en la doctrina de la justificación. Implica una relación positiva entre la tradición católica y la protestante y facilita un nuevo acceso a las cuestiones abiertas y controvertidas que aún persisten entre nuestras Iglesias. Pero estas cuestiones abiertas no son añadidos ni tampoco criterios adicionales, sino desarrollos, como una y otra vez dice la *Declaración conjunta* [1001] . Son presupuestos o consecuencias intrínsecos. Entre ellos se cuentan, unánimemente, la doctrina de la trinidad, la cristología y la pneumatología [1002] , pero también la doctrina del bautismo, profundamente asociada a la doctrina de la justificación [1003] .

Con el bautismo se abre el acceso a la dimensión sacramental en general. Aquí es donde persisten las más dolorosas diferencias. Pues tanto según la concepción veteroprotestante como según la concepción católica vigente hasta hoy, la participación común en la mesa del Señor sigue sin ser posible. De ahí que el consenso básico alcanzado en la doctrina de la justificación deba ser un estímulo vigoroso y un aliento

para hacer todo lo humanamente posible a fin de avanzar algún paso en lo tocante a la celebración conjunta del sacramento de la unidad.

Ir al índice

25.
Dignidad y esperanza del ser humano.

El reciente debate ecuménico sobre la doctrina de la justificación

El reciente debate sobre la doctrina de la justificación, motivo de la separación del cristianismo católico y el protestante en el siglo XVI, pero sobre la cual ha devenido posible en nuestro siglo un esperanzador diálogo, ha llevado en el mundo de lengua alemana a un resultado desconcertante. A la mayoría de los cristianos de hoy les resulta, en el mejor de los casos, solo difícilmente comprensible. Aún más difícil de comprender es para la mayoría por qué esta cuestión se interpone todavía entre las confesiones, separándolas. Atribuciones de culpa por el decepcionante desenlace no ayudan a nada. Es necesario preguntarse: ¿de qué se trata en las distintas posiciones? ¿Cómo podemos avanzar?

I. El asunto en sí

Antes de nada hay que separar laboriosamente las complejas formulaciones doctrinales de ambas Iglesias de las envolturas conceptuales teológicas para entender que contienen un mensaje que sigue siendo tan actual como en su día. No solo responde a una cuestión básica entre las Iglesias separadas –a juicio de los evangélicos, la más importante–, sino al interrogante fundamental de la existencia humana.

Según Immanuel Kant, la pregunta decisiva del ser humano reza: «¿Qué podemos esperar?». Sin esperanza no se puede vivir. Sin ella, todo deviene en último término carente de sentido y meta. Pero con bastante frecuencia nos decepciona. ¿Nos considera

necios? ¿Es posible esperar? A la vista de la muerte, la pregunta vuelve a agudizarse. ¿Acaba todo con la muerte? ¿Y cómo es posible la esperanza a la vista de los poderes de muerte –mentira, violencia, odio, destrucción– que amenazan la vida?

La Biblia usa diferentes términos para especificar su respuesta. Jesús no habla de justificación, sino de reino de Dios, que significa vida, luz, paz, liberación, reconciliación, comunión y amistad con Dios. De justificación habla sobre todo Pablo. Pero también Pablo conoce otras imágenes y conceptos. Solo en Lutero devino central el término «justificación». Pero tampoco de un modo tal que de esta palabra dependa todo. En el escrito programático protestante *La libertad del cristiano*, Lutero se sirve también de la expresión «libertad cristiana» para expresar lo que quiere decir; y en el *Catecismo menor* no utiliza en absoluto el término «justificación». Esto representa una discreta advertencia a la teología contemporánea para que, en vez de obstinarse en conceptos y fórmulas concretas, por muy caras que sean a la tradición en cada caso propia, preste atención al asunto mismo.

II. Consenso en las cuestiones fundamentales

Con independencia del término bíblico por el que se empiece, siempre se trata de uno y el mismo mensaje: únicamente Dios es el fundamento y la meta últimos de la esperanza humana. Solo en Dios se puede confiar en toda situación. Dios permanece fiel incluso cuando nosotros los seres humanos le somos infieles. Esta fidelidad nos la ha demostrado de una vez por todas en Jesucristo sin mérito alguno por nuestra parte; más aún, pese a nuestra infidelidad. En la encarnación ha asumido en Jesucristo a todo ser humano. Lo ha seguido hasta las tinieblas y hasta el abandono de la muerte, con el fin de llevar allí también luz y abrir el camino a la vida nueva y eterna. En la fe, y esto significa: en la confianza incondicional en Jesucristo y la adhesión a él, el ser humano puede aceptar su vida, porque Dios la ha asumido ya definitivamente.

Este mensaje se contrapone a toda autojustificación y a todos los intentos de arreglárselas uno mismo con la vida. No podemos ni necesitamos «llevar a cabo» nosotros mismos la realización de nuestra vida. Estamos eximidos de llenar de sentido nuestra vida. De nada sirven para ello las buenas obras, los grandes esfuerzos éticos ni los grandes impulsos religiosos, de nada ayudan el arte y la cultura, ni la psicología y la

pedagogía, ni tampoco la ciencia y la tecnología modernas. Ello no quiere decir que todo esto deba ser ignorado o rechazado, y menos aún desdeñado. Al contrario, todo esto puede y debe cultivar y humanizar la vida en este mundo. No obstante, si el hombre intentara con ello asegurar y justificar su vida ante Dios, se estaría extralimitando. En la medida en que tratara de servirse de Dios, estaría haciéndole violencia y lo convertiría en un ídolo. Junto con Dios, se le escaparía también su propia vida.

Que los cristianos evangélicos y católicos estén hoy de acuerdo en todo esto representa un importante paso adelante. La *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* habla con razón de un *consenso en las cuestiones fundamentales de la doctrina de la justificación*. La respuesta de Roma asiente en este punto. Lo que une a evangélicos y católicos es bastante más que lo que los separa.

III. Necesidad de clarificaciones adicionales

Las tradicionales doctrinas diferenciadoras se abren cuando preguntamos cuál es el lugar del ser humano en esta adhesión común al «solo por la fe». ¿Debe el hombre, para dar gloria solo a Dios, quedar «excluido», como parece sugerir la doctrina evangélica? Puesto que Dios se lo toma muy en serio con el ser humano, la doctrina católica, por su parte, también quiere tomarse en serio al ser humano. En efecto, Dios no trata al hombre como un bloque de madera muerto; lo integra en su acción salvífica. El «solo por la gracia», que vincula entre sí a cristianos católicos y evangélicos, no puede entenderse, según la comprensión católica, como si excluyera al hombre; antes al contrario, ha de interpretarse en un sentido que permita incluir a este.

Es convicción católica que el pecado ha herido de gravedad al ser humano, tornándolo por entero incapaz de obrar su salvación por sus propias fuerzas. Pero la gracia divina es más fuerte que el poder del pecado. Puede despertar de nuevo al hombre y capacitarlo para aceptar o rechazar su salvación. La cooperación, entendida así, no es un logro nacido de la propia iniciativa, sino don de la gracia. En la fe, se adueña de la totalidad de la persona y la convierte, pese a las tentaciones persistentes, en una nueva criatura. De este modo, la fe puede y debe devenir eficaz en el amor y dar en las buenas obras frutos de la vida nueva.

También en estas cuestiones controvertidas ha tendido el debate reciente puentes importantes de entendimiento; ha generado convergencias, pero no un consenso pleno, ni siquiera según la valoración de la *Declaración conjunta*. Esta afirma más bien que siguen existiendo diferencias en la comprensión de varias cuestiones: el pecado, la fuerza de la vida nueva que transforma al ser humano, la cooperación y las buenas obras. Considera, sin embargo, que se trata solamente de acentos y formas de expresión diferentes, que no eliminan el consenso alcanzado.

Fue sobre todo esta conclusión la que ha seguido siendo controvertida en las reacciones críticas a la *Declaración conjunta*. La respuesta de Roma está, por desgracia, formulada de manera ambigua y no ha tardado en ser malentendida. Plantea preguntas, pero con ello no pretende cuestionar el resultado, sino que considera necesarias clarificaciones adicionales.

En ello no se trata de pequeñeces de segundo orden. Están en juego la dignidad del hombre y su lugar en la historia de la salvación. La cuestión es qué fuerza transformadora le reconocemos a la vida nueva y cómo puede surgir de ahí un nuevo humanismo cristiano de índole práctica. No en vano, partiendo de los planteamientos heterogéneos se configuraron en el pasado una mentalidad y una cultura de la vida diferentes para católicos, por un lado, y para protestantes, por otro. Esos ambientes confesionalmente uniformes se han difuminado entretanto; en consecuencia, el interés por las antiguas doctrinas diferenciadoras ha decrecido. La pregunta por el lugar del ser humano latente tras todo ello continúa siendo, sin embargo, fundamental para la futura aportación de los cristianos a una nueva cultura humana en el tercer milenio. Mucho depende de que las Iglesias puedan hablar en estas cuestiones con una sola voz.

IV. ¿Criterio único?

La respectiva comprensión de la doctrina de la justificación es, para ambas Iglesias, determinante de cara a su doctrina y praxis. Criterio único, como en ocasiones hoy se presenta por parte luterana, no lo fue, sin embargo, para la Escritura ni para los reformadores. Pues, aunque en lo tocante a la justificación, nunca existió controversia entre luteranos y reformados [calvinistas y zuinglianos], hasta bien entrado el siglo XX no tuvo esto como consecuencia el establecimiento de la comunión eclesial y eucarística

entre unos y otros. Es evidente que también para los reformadores y para las Iglesias de la Reforma fueron determinantes para ello otros criterios.

Esto no resta al mensaje de la justificación nada de su especial relevancia. Su función consiste en remitir al Jesucristo activo en la Iglesia como origen y mediador único de la salvación, orientarlo todo hacia él y medirlo todo en referencia a él. Tal regreso a Jesucristo como Señor de la Iglesia es el único camino por el que las Iglesias separadas pueden volver a encontrarse.

V. ¿Cómo se puede avanzar?

Los malentendidos y desavenencias ocasionados por la respuesta de Roma deben poder resolverse mediante pertinentes declaraciones vinculantes por ambas partes. El hecho de que en el mundo de lengua alemana se pudiera llegar a confrontación tan desconcertante muestra, sin embargo, que es necesario discutir de nuevo a fondo métodos, principios y metas del diálogo ecuménico. Lo que hay que aclarar es: ¿resulta adecuada como meta ecuménica la *unidad en la diversidad*? ¿Qué significa en concreto? ¿Cuánto consenso es necesario en aras de la unidad de la Iglesia y cuánta diversidad es asumible? De las respuestas a estas preguntas forman parte también las consecuencias de la doctrina de la justificación para la comprensión de la Iglesia y sus ministerios, que no se abordan en la *Declaración conjunta*.

Merecería la pena sobre todo una discusión sobre la dignidad y esperanza del ser humano y su lugar en la historia de la salvación que nos abra nuevos horizontes. En ella, ambas partes deberían estar más dispuestas que en el debate reciente a cuestionar, sin temor por la propia identidad, los sistemas conceptuales confesionales heredados y a expresar en un lenguaje actual la unidad de la fe en la diversidad de sus modos de expresión.

Ir al índice

26.
Hitos en el camino del ecumenismo

Ecclesia semper reformanda, «Iglesia siempre necesitada de reforma»: así reza una de las convicciones principales de la eclesiología, que hasta la fecha no ha perdido nada de su validez, sino que ha adquirido enorme relevancia precisamente a la vista de la amenazadora desaparición de la fe en las postrimerías del siglo XX. A diferencia de lo que algunos podrían creer, la perdurable necesidad de reformas de la Iglesia no está en contradicción, sin embargo, con la permanente e inamovible verdad de la revelación. Pues en la verdad no puede permanecer quien se funda en opiniones, afirmaciones e instituciones humanas; antes bien, la verdad tiene su fundamento en Cristo Jesús. Al igual que el Dios trinitario mismo, así también la verdad de la Iglesia es viva y relacionalmente rica en sus modos de expresión y sus derivaciones. En ello consiste su diversidad. Y es inmutable e inequívoca como su fundamento, la revelación divina. Ahí reside su firmeza y su fiabilidad. La unidad y la diversidad de la Iglesia se manifiestan aquí como los componentes centrales de la vida de la Iglesia, que en último término se funda en la vida del Dios uno y al mismo tiempo trino. Comportan simultáneamente permanencia y reforma de la vida de la Iglesia. La Iglesia es consciente de esta necesidad, y sin cesar se dan cambios y desarrollos en ella que, dirigidos por el Espíritu Santo, pueden hacer que la verdad subyacente en Cristo se exprese de forma más profunda, abarcadora y comprensible.

Lo que en los siglos pasados han recorrido católicos y luteranos por separado en la fe en sus respectivas trayectorias se ha reunido ahora, tras décadas de preparación, en un testimonio de la verdad de fe con la firma de la *Declaración común sobre la doctrina de la justificación* como un punto central de la revelación. La declaración no repite sin más

antiguas formas de expresión, sino que ambas partes han logrado encontrar, conservando las preocupaciones básicas de sus respectivas tradiciones, formulaciones que pueden decir en común (cf. art. 7). De ahí deriva, como consecuencia, que el interlocutor que afirme el consenso presentado en la declaración ya no se ve afectado por las condenas doctrinales de la otra parte (cf. art. 41). Las condenas doctrinales no han perdido con ello su razón de ser; siguen siendo «advertencias saludables» (art. 42).

En ello consiste lo «revolucionario» de la firma de los textos el 31 de octubre de 1999 en Augsburgo, que sería mejor calificar de «evolutivo», puesto que en realidad se trata de una versión nueva y común del credo que tiene su fundamento en el Señor. Lo nuevo de esta común confesión no es una nueva fe, sino una nueva expresión de la fe una y verdadera que católicos y luteranos formulan al unísono. Justo esto es lo que expresa una fórmula que se reitera a lo largo de la declaración: «Confesamos conjuntamente». En comparación con este tesoro de confesión común de fe, las diferencias persistentes en la doctrina de la justificación –aunque no carecen de relevancia ni pueden ser ignoradas– pierden, a resultas de las afinidades fundamentales, su carácter separador de las Iglesias. Así, lo alcanzado en la declaración constituye un hito en la senda de la convivencia ecuménica y un «paso decisivo en el camino que lleva a superar la división de la Iglesia» (art. 44).

I. Fundamentos comunes

«Si uno es cristiano, es criatura nueva. Lo antiguo pasó, ha llegado lo nuevo» (2 Cor 5,17). El contenido permanente y decisivo de la fe cristiana es la vida nueva en Cristo. El único mediador, Cristo Jesús, ha inaugurado mediante su muerte y resurrección la nueva creación. En ello consiste el hecho redentor de Cristo, la redención respecto del pecado. Desde entonces, el nuevo nacimiento en Cristo se realiza para toda persona en el baño del bautismo, el sacramento que para católicos y luteranos es simultáneamente el comienzo de la nueva vida en Cristo. Lo que es nuevo no puede seguir siendo viejo, y lo que está redimido no se encuentra ya bajo el poder del pecado y la muerte, «pues el reino de Dios está (ya) entre vosotros» (Lc 17,21).

Al mismo tiempo, sin embargo, es «inevitable que haya escándalos» (Lc 17,1); y el pecado es para Jesús un hecho al que hay que hacer frente con determinación (cf. Lc

17,3ss; Mc 11,25; Mt 18,15-22; Jn 20,23). Precisamente los santos más sobresalientes que conoce la Iglesia fueron conscientes de manera especial de su condición de pecadores, de suerte que tanto la santidad, o sea, la nueva vida del reino de Dios que ya ha irrumpido, como la conciencia de imperfección y propensión al pecado adornan a la persona redimida –y eso significa: justificada– por Jesucristo.

Católicos y luteranos conocen conjuntamente la celebración del sacramento del bautismo como comienzo y cimentación de la nueva vida en Cristo. Así, confiesan y realizan el fundamento común de su vida a partir de la fe, sin perjuicio de la divergente aplicación de los conceptos de «concupiscencia» y «pecado» (cf. Anexo, n. 2B). Les une además la tradición de la Iglesia antigua, tal como se expresa en el credo apostólico, que es proclamado por el bautizando o, vicariamente, por sus padres y padrinos en la ceremonia bautismal.

La *Declaración conjunta* encuentra palabras claras para referirse a este fundamento común:

> «La justificación es perdón de los pecados (cf. Rom 3,23-25; Hch 13,39; Lc 18,14), liberación del dominio del pecado y la muerte (cf. Rom 5,12-21) y de la maldición de la ley (cf. Gal 3,10-14) y aceptación de la comunión con Dios: ya pero todavía no plenamente en el reino de Dios que ha de venir (cf. Rom [5,1ss). Ella nos une a Cristo, a su muerte y resurrección (cf. Rom 6,5). Se opera cuando acogemos al Espíritu Santo en el bautismo, incorporándonos al cuerpo que es uno (cf. Rom 8,1-2; 9-11; 1 Cor 12,12-13). Todo ello proviene solo de Dios, por la gloria de Cristo y por gracia mediante la fe en "el evangelio del Hijo de Dios" (Rom 1,1-3)» (art. 11).

Este elemento vinculantemente cristiano de la gracia de la justificación mediante el bautismo no puede quitárseles ya a los interlocutores ecuménicos y constituye el punto de partida común para todos los diálogos adicionales. Todas las exigencias que, yendo más allá, se le han planteado diversa y reiteradamente –y aún siguen planteándosele– a la *Declaración conjunta* trascienden la medida del consenso aquí alcanzado; sin embargo, deben tenerse presentes para la determinación de la meta y el planteamiento de temas del futuro camino ecuménico. En la *Declaración conjunta* no se encuentra referencia alguna a otros sacramentos, ni siquiera a la penitencia y la eucaristía. Según la comprensión católica, la actualización sacramental de la muerte y resurrección de Cristo en la celebración de la eucaristía, la comunión eucarística, supone la comunión eclesial visible.

Esta y otras consecuencias tanto eclesiológicas como sacramentológicas que llevan hacia delante precisan todavía de una prolongación teológica y eclesialmente fundada del diálogo entre ambos interlocutores.

II. Pasos adicionales

La *Declaración conjunta* tiene capital importancia, porque es una buena base de partida para los esfuerzos ecuménicos. En las consultas regulares entre el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos y la Federación Luterana Mundial se ha hablado ya de un programa continuativo para tratar los puntos mencionados sobre todo en el artículo 43 de la *Declaración conjunta*. Allí se dice:

> «Nuestro consenso respecto a los postulados fundamentales de la doctrina de la justificación debe llegar a influir en la vida y el magisterio de nuestras Iglesias; ahí se acreditará. Al respecto persisten cuestiones de distinta importancia que requieren ulterior aclaración, entre ellas temas tales como: la relación entre la palabra de Dios y la doctrina de la Iglesia, eclesiología, autoridad en la Iglesia, ministerio, los sacramentos y la relación entre justificación y ética social. Estamos convencidos de que el consenso que hemos alcanzado sienta sólidas bases para esta aclaración. Las Iglesias luteranas y la Iglesia católica de Roma seguirán esforzándose juntas por ahondar esta interpretación común de la justificación y hacerla fructificar en la vida y el magisterio de las Iglesias».

Además, la Comisión Internacional Evangélico-Luterana / Católico-Romana para la Unidad, en su cuarta fase de diálogo, se ocupa de las cuestiones que, según la declaración conjunta, necesitan clarificación adicional. En este contexto tienen también gran relevancia las numerosas investigaciones y proyectos que se llevan a cabo en el plano nacional. Ya en el pasado han generado importantes conclusiones ecuménicas. Sería deseable, no obstante, que la opinión pública general prestara a estos resultados de los diálogos interconfesionales mayor atención de lo que hasta ahora ha sido el caso. Los diálogos ecuménicos han alcanzado ya más amplia extensión y mayor profundidad de lo que algunos son conscientes.

El programa continuativo de la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* debe desarrollarse tanto en el plano teológico-científico como en el plano pastoral-catequético. Se trata en especial de traducir el consenso alcanzado al lenguaje de nuestros contemporáneos, a fin de que aquello que en común reconocemos como centro del Evangelio podamos atestiguarlo en común de modo tal que nosotros mismos y los

hombres de nuestro tiempo se sientan profundamente interpelados, conmovidos, impulsados y colmados de esperanza por ello.

Además, se tratará de hacer primero lo común, lo que ya podemos hacer juntos con buena conciencia en vez de reclamar exclusivamente lo que, como se constata en una consideración sobria y sincera, por desgracia aún no hemos alcanzado. Pues la ya lograda comunión en la fe genera energías y puede conferir impulso para lo que resta del camino ecuménico común. Así, todo el que esté interesado en una seria y fecunda continuación del ecumenismo se abstendrá de plantear exigencias que desbordan la medida del acuerdo existente hasta ahora.

No todo lo que es necesario para implementar y desarrollar en la fe y la doctrina concretas de la Iglesia el consenso alcanzado en la *Declaración conjunta* puede acaecer, ni mucho menos, en el plano de la Iglesia universal. El ecumenismo vive también, y no en último lugar, del ecumenismo concretamente vivido en las comunidades de la Iglesia. La *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* brinda impulso y aliento para ello.

Ir al índice

27.
La *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*: un hito ecuménico

Augsburgo 1999, firma de la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*: no fue solo una sobria firma protocolaria, sino una fiesta. Se celebró en una ceremonia litúrgica y se celebró en las calles de la ciudad. En muchos lugares del mundo tuvieron lugar celebraciones ecuménicas de acción de gracias. El papa calificó el acontecimiento de hito ecuménico. Con la imagen del «hito» se plasma con precisión la relevancia de este día. Se ha cubierto una importante etapa, pero no se ha alcanzado aún la meta.

Para hacer justicia a este acontecimiento, primero debemos lanzar la vista atrás, con el fin de poder evaluar en cierto modo la etapa recorrida. Luego debemos considerar más detenidamente el texto firmado, con objeto de averiguar qué es lo que en realidad se ha alcanzado. Y, por último, hemos de mirar hacia delante a las tareas que ahora se plantean, a fin de poder determinar la meta hacia la que nos encaminamos.

I. El resurgimiento ecuménico

Además de por todo lo terrible que ha acontecido en ella, esta centuria pasará también a la historia como el siglo del resurgimiento ecuménico. Al comienzo de este resurgir se encuentra sobre todo la experiencia vivida en los países de misión de que la credibilidad del cristianismo queda comprometida si entre los cristianos reina la división.

Este problema adquiere nueva actualidad a la vista de la situación religiosa de la antigua Europa, donde la peor manera de responder a la manifiesta evaporación de la fe

es mediante controversias y diferencias eclesiales. En último término, los procesos ecuménicos son, si se quieren describir con categorías mundanas, parte de los actuales procesos de globalización.

La preocupación por la credibilidad del cristianismo llevó en 1910, inicialmente solo en el ámbito protestante, a una primera conferencia mundial sobre la misión, en la que los comprometidos pioneros del ecumenismo debatieron entre sí por primera vez desde la pérdida de la unidad en el siglo XVI cómo podía superarse la división del cristianismo. Durante muchas décadas, la Iglesia católica adoptó una posición de marcado escepticismo frente a estas reflexiones. Antes del concilio Vaticano II (1962-1965), el restablecimiento de la unidad cristiana se veía exclusivamente en el «regreso de todos los hermanos separados a la única y verdadera Iglesia de Cristo…, de la que en su día desdichadamente se separaron». Así lo formuló en 1938 el papa Pío IX en su encíclica *Mortalium animos*.

El Vaticano II supuso un cambio. El concilio reconoció no solo que la Iglesia católica es corresponsable de la división del cristianismo, sino también que en las comunidades eclesiales nacidas de la Reforma, además de haber cristianos individuales, se realizan elementos esenciales y dinámicos de la única Iglesia de Jesucristo. En virtud del único bautismo pertenecemos todos al único cuerpo de Cristo, la Iglesia. Existe, en consecuencia, una comunión real, si bien aún incompleta. El restablecimiento de la unidad plena no se producirá mediante la sola aceptación del *statu quo*; antes bien, requerirá la conversión y la vuelta hacia el Señor de la Iglesia, así como la renovación tanto personal como institucional. El lugar de la antigua concepción del «ecumenismo de regreso» lo ocupa hoy la concepción de una comunidad de camino con la meta de una comunión eclesial según el modelo de la Trinidad: una unidad en la diversidad.

La razón más profunda para el compromiso ecuménico de la Iglesia católica no reside, sin embargo, en consideraciones pragmáticas, sino en la convicción de que con nuestras divisiones traicionamos la voluntad del Señor. En la víspera de su muerte, Jesús oró: «Que todos sean uno para que el mundo crea que tú me has enviado» (Jn 17,21). Estas palabras del Señor en la víspera de su pasión y muerte son, por así decirlo, su testamento y representan, por tanto, una obligación irrenunciable de todo cristiano individual y de la Iglesia en conjunto. Se cumple, pues: un solo Dios, un solo Señor, un solo Espíritu, una sola fe, un solo bautismo y, por eso, una sola Iglesia. De ahí que

«católico» y «ecuménico» no sean términos contrarios, sino las dos caras de una misma moneda.

II. La ruptura en el siglo XVI

Desde el concilio Vaticano II, la Iglesia católica ha entablado diálogo con casi todas las Iglesias y comunidades eclesiales tanto de Oriente como de Occidente; en cualquier caso, con todas las que, por su parte, están dispuestas al diálogo. El diálogo con las Iglesias luteranas comenzó inmediatamente después del concilio, tanto en el plano de la Iglesia universal como en el plano de las Iglesias locales. En ello, la doctrina de la justificación estuvo desde el primer momento en el centro de la atención. Es la principal cuestión que, partiendo de la polémica de las indulgencias, condujo a la ruptura de la unidad en el siglo XVI. En efecto, para Martín Lutero era la doctrina de la que dependía por completo la suerte de la Iglesia, la doctrina con la que la Iglesia se mantenía en pie o caía.

Para Lutero, la pregunta por la justificación era por entero existencial. Se planteó el interrogante: ¿cómo consigo un Dios benevolente? ¿Cómo puedo alcanzar el sosiego interior y la paz? Vivió la experiencia de que todos los esfuerzos por hacer buenas obras no le aportaban paz interior. Eso lo llevó casi al borde de la desesperación. Por último, confrontándose con la Sagrada Escritura, en especial con la Carta a los Romanos del apóstol Pablo, tuvo una profunda experiencia. Descubrió que Pablo, cuando habla de la justicia divina, no quiere decir que Dios nos declare justos porque somos justos en virtud de nuestras buenas obras; antes bien, él nos declara y hace justos, a nosotros, que somos pecadores. Delante de él, a la vista de la cruz, ya no somos pecadores, sino justificados. Por eso, no se trata de nuestra justicia, sino de la justicia que recibimos de Dios y ante Dios en virtud de los méritos de Cristo: sin mérito por nuestra parte, solo por gracia y a consecuencia únicamente de la fe (*sola gratia*, *sola fide*).

El concilio de Trento no pudo aceptar esta doctrina, tal como a la sazón se entendía o como el propio concilio la entendió. Cierto es que Trento condenó también, junto con Lutero y con los escritos confesionales luteranos, la antigua doctrina del pelagianismo, según la cual el ser humano puede redimirse mediante las buenas obras y sus propios méritos. Así pues, tampoco entonces se trataba de la justicia de las obras contra la justicia de la gracia. También para el concilio es Jesucristo el *Sol iustitiae*, el Sol de la

justicia. En el sentido del concilio puede decirse perfectamente: solo él, *solus Christus*, es nuestra justicia. Por eso, la fe, según las palabras del concilio, es principio, fundamento y raíz de la salvación.

El rechazo de la idea de méritos autónomos y la acentuación del carácter de gracia y don de la justificación se expresan sobre todo cuando leemos cómo describe el Tridentino, siguiendo la doctrina escolástica de las causas, la causa de la justificación. La *causa finalis* es la glorificación de Dios; se trata, por tanto, de Dios y su glorificación. La causa eficiente es la misericordia divina, que mediante el Espíritu Santo lava *gratuito* nuestros pecados y nos santifica. La causa meritoria no radica en nuestras obras, sino en el amor inmerecido de Dios, que se expresa en la *passio Christi*. La causa instrumental es el bautismo en cuanto sacramento de la fe. Por último, la causa formal es la justicia divina, que nos renueva interiormente, de suerte que no solo se nos llama justos, sino que lo somos en verdad.

Por consiguiente, ya entonces existía una afinidad fundamental. La diferencia consiste en esencia en tres puntos: lo que le interesa a Trento es afirmar que en nuestra justificación no somos solo receptores pasivos, sino que podemos cooperar (*cooperare*). Con todo, esto no acontece por nuestras propias fuerzas, sino porque somos estimulados y capacitados por la gracia (*gratia excitans et adiuvans*). Así pues, el acontecimiento de gracia del proceso de justificación no excluye al hombre, sino que lo incorpora; nos toma en serio como seres humanos. El concilio quiere dejar claro además que Dios no se limita a declararnos justos, sino que nos hace en realidad justos. No se trata, por ende, tanto de un proceso forense extrínseco cuanto de una santificación interior y de una nueva creación; en virtud de la gracia devenimos, como dice la Sagrada Escritura, criaturas nuevas. El concilio habla de una *sanctificatio et renovatio interioris hominis*, o sea, una «santificación y renovación interior del hombre». En consecuencia, no somos pecadores y justos a la vez en sentido ontológico. Por último, debemos vivir como hombres nuevos. La fe debe hacerse eficaz en el amor y en las obras que brotan de este. El concilio caracteriza estas obras como frutos de la justificación.

Estas doctrinas nos han separado durante cuatrocientos años. Sin embargo, se ha puesto de manifiesto que esta separación no tiene que ver con cuestiones secundarias ni con susceptibilidades. En las diferencias se expresa una diferente comprensión del núcleo de la buena noticia de nuestra redención. En último término se trata del lugar del ser

humano en el proceso de justificación. Según la concepción católica, la gracia incorpora activamente al hombre, lo recrea interiormente en su ser, posibilitándole así también un nuevo hacer en el cumplimiento de los preceptos divinos, que se sintetizan en el mandamiento del amor. La diferente antropología teológica, lejos de quedarse en una fórmula doctrinal abstracta, ha llevado a culturas, mentalidades y estilos de vida diferentes para católicos, por un lado, y protestantes, por otro. No nos separaron solo doctrinas abstractas, sino también un modo diferente de vivir la condición cristiana.

III. Un largo camino de preparación

Tampoco los cambios ocurridos en el siglo XX fueron solo de tipo abstracto-teológico, sino de naturaleza de todo en todo existencial. En la resistencia común contra el inhumano sistema de los nazis, en las trincheras de la Segunda Guerra Mundial y en los campos de concentración, cristianos católicos y evangélicos vivieron la experiencia de que no estaban tan alejados unos de otros como parecía. Descubrieron que lo que les unía era más que lo que les separaba. Los desplazamientos de población después de la guerra llevaron finalmente a que en la actualidad existan ya muy pocas regiones uniformemente católicas o evangélicas. Los cristianos católicos y evangélicos viven ahora puerta con puerta. Coinciden tanto en el trabajo como en el ocio y viven juntos en un mundo en gran medida secularizado, en el que las diferencias no se dan ya tanto entre cristianos evangélicos y católicos, sino entre aquellos para quienes su condición cristiana es una realidad vivida y aquellos que han devenido más o menos indiferentes en este sentido.

A estas experiencias pudieron recurrir el movimiento ecuménico y la teología ecuménica tras 1945. Habría que mencionar a toda una serie de teólogos que llevaron a cabo en sus respectivas Iglesias un trabajo preparatorio: Karl Barth, Edmund Schlink y Peter Brunner, por parte evangélica, y Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar y Hans Küng, por parte católica. No eran ilustrados a quienes la doctrina eclesial les resultaba indiferente. Antes al contrario, intentaron volver a escuchar conjuntamente el testimonio de la Sagrada Escritura y a estudiar la tradición común, en especial los padres de la Iglesia y los grandes teólogos medievales. Investigaron de nuevo la historia de la Reforma, los escritos de Lutero y el concilio de Trento. En ese esfuerzo llegaron con

mucha frecuencia a resultados análogos. Lo que nos volvió a aproximar no fue, pues, una adaptación barata ni un falso irenismo o liberalismo, sino una vuelta común a las fuentes de nuestra fe.

Cuando tras el concilio Vaticano II se entabló el diálogo ecuménico oficial, este pudo recurrir a los resultados de la investigación teológica. Ya el primer documento de diálogo, la llamada «Relación de Malta» (1971), hizo patente un consenso de largo alcance en la doctrina de la justificación. La cuestión fue abordada de nuevo en el diálogo estadounidense *Justification by Faith* [Justificación por la fe] (1985), con idéntico resultado. Y volvió a tratarse cuando, tras la primera visita del papa Juan Pablo II a Alemania, se estudiaron todas las condenas doctrinales del siglo XVI. Este diálogo alemán se publicó en el libro *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* [Las condenas doctrinales: ¿motivo de separación entre las Iglesias?] (1986). La conclusión fue de nuevo que en esta cuestión no existen ya diferencias separadoras de las Iglesias. Finalmente, el último documento de diálogo *Iglesia y justificación* (1994) confirmó una vez más esta doctrina.

Por consiguiente, lo que afirma la *Declaración conjunta* ahora solemnemente firmada no ha caído de algún modo del cielo; ha sido preparado durante décadas tanto en la teología especializada como en los diálogos ecuménicos. No obstante, estas no eran sino conclusiones de teólogos y de comisiones creadas por las propias Iglesias, pero carentes de carácter oficial, o sea, magisterial. Era hora, pues, de que, tras esta preparación a fondo, las propias Iglesias se confrontaran con la cuestión y asumieran los resultados. Así, la Federación Luterana Mundial y el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos tomaron la decisión de tratar de elaborar una *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*.

Se creó una comisión mixta preparatoria. Sobre el trabajo de esta estalló después una polémica, en la que ahora no quiero entrar. Hubo diversas versiones del texto; ambas partes tuvieron ocasión de proponer cambios; y así lo hicieron tanto católicos como luteranos. En 1998 se dispuso ya del texto definitivo, que se presentó a las autoridades competentes de ambas confesiones. Por parte luterana eran los sínodos de las distintas Iglesias luteranas; por parte católica, la Congregación para la Doctrina de la Fe y el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos.

Por parte luterana hubo objeciones, pero al final la Federación Luterana Mundial pudo constatar, pese a ello, un *magnus consensus* entre las Iglesias que la componen. Por parte católica se dio un asentimiento fundamental, si bien unido a la afirmación de que en algunos puntos no cabía hablar aún de verdadero consenso. Esto valía sobre todo para la afirmación de que el justo es al mismo tiempo pecador (*simul iustus et peccator*), así como para la cuestión de la cooperación humana en la justificación. A ello se añadía la pregunta por el lugar de la justificación en el conjunto de la fe; pues, según la concepción luterana, la doctrina de la justificación no es una verdad de fe junto a otras, sino el centro y criterio de todo el conjunto. La parte católica afirma que dicha doctrina constituye un criterio indispensable, pero recuerda que este criterio está inserto en el conjunto del credo trinitario y cristológico. Por último, la parte católica planteó la pregunta de qué obligatoriedad tenía esta decisión entre los luteranos.

Estas objeciones suscitaron inicialmente mucha decepción, incluso indignación e ira. Muchos pensaron que no se trataba de un consenso matizado, sino de un disenso matizado, y que se había hecho retroceder el diálogo ecuménico años y décadas. El prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe intentó calmar los ánimos mediante una carta al director que se publicó en el diario *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Pero sin el compromiso personal del papa Juan Pablo II presumiblemente no habría habido nada que hacer. Su propuesta, que terminó aceptándose, fue clarificar en un anexo lo que no había quedado claro. Así, al final la Congregación para la Doctrina de la Fe y el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos dieron su asentimiento. El papa mismo manifestó su acuerdo con la declaración y la alegría que sentía al respecto inmediatamente después de la solemne ceremonia en la que se firmó.

La firma tuvo lugar el 31 de octubre de 1999 en Augsburgo. Fue bastante más que un acto protocolario formal. Fue una fiesta que celebramos en forma litúrgica. Ante todo queríamos agradecer a Dios que nos hubiera regalado este paso adelante en el camino hacia la unidad. En ello tuvo una gran fuerza simbólica que este acto se realizara en la iglesia luterana de Santa Ana, en el lugar en el que supuestamente tuvo lugar en 1518 la disputa entre Lutero y el cardenal Cayetano y en la ciudad en la que se celebró la Dieta imperial de 1530, durante la cual los Estados luteranos presentaron la *Confesión de Augsburgo*, el principal escrito confesional luterano. Con este documento se intentó una vez más evitar la división y alcanzar un acuerdo, lo que a la sazón, sin embargo, fracasó.

Hoy, casi 470 años más tarde, podemos al menos –gracias a Dios– dar un importante paso hacia la meta que en aquel entonces no se alcanzó. En muchos países del mundo se celebró el acontecimiento con oficios ecuménicos de acción de gracias.

IV. Un consenso matizado

¿Qué significa este acuerdo? Me gustaría responder a esta pregunta con ayuda de tres indicaciones:

1. La *Declaración conjunta* de 31 de octubre de 1999 no cayó del cielo. Fue preparada durante treinta años en la teología. Tanto más embarazoso resulta, pues, que incluso prestigiosos teólogos hayan ignorado, por lo que parece, este proceso y solo ahora se percaten de lo que ha venido ocurriendo en el plano internacional. El acuerdo fue posibilitado por un profundo estudio de las fuentes de nuestra fe. A través de este estudio nos han sido regaladas percepciones más profundas del testimonio de la Escritura y de nuestras respectivas tradiciones, que arrojan luz sobre las controversias del siglo XVI. No hemos abandonado las afirmaciones previas, en especial las del concilio de Trento; siguen siendo válidas. Pero hemos aprendido a leer las afirmaciones del concilio bajo una nueva luz y a entenderlas en mayor profundidad. No se trata de una disolución liberal, que suponga un retroceso, sino de un progreso cognitivo y, en esa medida, un segmento de evolución dogmática. El Espíritu Santo –tal como nos prometió Jesucristo– nos ha introducido más profundamente en la verdad.

2. A diferencia de los documentos de diálogo anteriores, la *Declaración conjunta* no es una declaración de teólogos ni de comisiones teológicas, sino una declaración de las Iglesias. Por tanto, nuestra relación con las Iglesias luteranas adquiere mediante esta declaración una nueva índole e intensidad eclesial. Nuestra base eclesiológica común se ha ensanchado considerablemente. Sobre esta base asegurada podemos y debemos tratar de seguir construyendo, y eso es lo que queremos hacer.

3. No hemos alcanzado un consenso total, sino solo un consenso matizado. Este es en realidad el punto decisivo, del que todo depende. El consenso básico se formula en el número 15 de la *Declaración conjunta*: «En la fe, juntos tenemos la convicción de que la justificación es obra del Dios trino. El Padre envió a su Hijo al mundo para salvar a los

pecadores. Fundamento y postulado de la justificación es la encarnación, muerte y resurrección de Cristo. Por lo tanto, la justificación significa que Cristo es justicia nuestra, de la cual somos hechos partícipes mediante el Espíritu Santo, conforme a la voluntad del Padre. Juntos confesamos: "Solo por gracia mediante la fe en Cristo y su obra salvífica, no por algún mérito nuestro, somos aceptados por Dios y recibimos el Espíritu Santo que renueva nuestros corazones, capacitándonos y llamándonos a buenas obras" (*All Under One Christ*, § 14)».

Con estas afirmaciones se ha alcanzado un consenso de muy largo alcance, que no concierne solo a la doctrina de la justificación en sentido estricto, sino que más bien está inserto en el todo del credo cristológico y trinitario. Podemos dar testimonio común de lo que constituye el centro de nuestra fe y, con este testimonio común, podemos avanzar juntos hacia el nuevo siglo y el nuevo milenio. Nuestro mundo, cada vez más secularizado, necesita con urgencia este testimonio común.

Las consecuencias se encuentran en los números 40 y 41 de la *Declaración conjunta*. En ellos puede leerse una doble afirmación: 1. En las cuestiones fundamentales de la doctrina de la justificación existe consenso. Así y todo, en este asunto permanecen abiertos algunos interrogantes, sobre los que aún habrá que hablar; pero las diferencias persistentes no eliminan las afinidades alcanzadas. 2. Las reprobaciones mutuas del siglo XVI, en la medida en que atañen a la doctrina de la justificación, ya no son aplicables al interlocutor actual, siempre que este se mantenga sobre el terreno de la *Declaración conjunta*.

Con ello no se revoca el Tridentino; para los cristianos católicos sigue siendo válido. Pero se afirma oficialmente, tal como debe interpretarse en consonancia con la actual conciencia de fe, que ya no se encuentra en una contraposición excluyente hasta el punto de la división de la Iglesia con la doctrina luterana, si esta se entiende asimismo en el sentido de la *Declaración conjunta*; que no se trata tanto de doctrinas contrarias cuanto de afirmaciones complementarias que resultan de enfoques, acentos y formas de pensamiento distintos. También cabría decir que detrás de las diferencias persistentes se hallan filosofías distintas y, más en concreto, antropologías distintas, que divergen en la comprensión del *simul iustus et peccator*, del «justo y pecador a la vez», pero cuya diferencia ya no es motivo de división de las Iglesias.

Detrás de este consenso matizado hay una imagen de la unidad que ya no comporta uniformidad, sino unidad en la diversidad o, como hoy con frecuencia se dice, unidad en la diversidad reconciliada. Esta concepción se desarrolló en el marco de la Federación Luterana Mundial, pero en último término se remonta –como ha mostrado Yves Congar– a la obra temprana de Johann Adam Möhler *La unidad en la Iglesia* (1825).

Möhler distingue entre antítesis y contradicciones. Las primeras forman parte de la vida; toda vida se mueve en opuestos, que se interpenetran. Sobre todo, el misterio de Dios nunca puede ser encerrado en un sistema lógico. Siempre existirán distintos enfoques de comprensión, que lejos de excluirse, se complementan mutuamente. La relación entre ellos no es de contradicción, sino de complementación. De las antítesis hay que distinguir las contradicciones: estas últimas surgen cuando los opuestos se independizan y convierten en absolutos. Son verdades parciales que se absolutizan; se trata, por ende, de una *haíresis*, una selección. La tarea teológica en el marco de una teología ecuménica no es negar las verdades parciales, sino volver a integrarlas en el todo y conciliarlas de nuevo con este. Así se llega a una diversidad reconciliada de las verdades que se complementan recíprocamente.

Por lo que respecta a la doctrina de la justificación, la *Declaración conjunta* ha logrado en gran medida dar tal paso. Persisten innegables heterogeneidades teológicas. Los textos de comisiones no pueden ser de una pieza. Pero no se debería negar que –gracias a Dios– el avance fundamental ya se ha llevado a cabo y el camino hacia delante está abierto.

V. Nuevas tareas y nuevos retos

El papa ha caracterizado con razón la *Declaración conjunta* como un hito. Con este documento hemos alcanzado una importante meta de etapa, pero todavía no la meta final. La declaración tiene su grandeza y sus límites; su grandeza consiste sobre todo en que no disimula sus límites, sino que los señala abiertamente.

Así, las relaciones entre luteranos y católicos habrán de afrontar en el futuro inmediato numerosas tareas. Sería un error, sin embargo, esperarlo todo de la Iglesia universal. El movimiento ecuménico es un proceso multiestratificado. Hay tareas que se

plantean *in situ* en el plano de las parroquias y las diócesis, y tareas que se plantean en la perspectiva de la Iglesia universal. El plano universal se queda suspenso en el aire si no está sostenido por el plano local, por la llamada base. Los impulsos deben proceder normalmente de la Iglesia local; allí han de prepararse las cosas para que puedan ser recibidas luego en el plano de la Iglesia universal. Y a la inversa, lo que acontece en este plano tiene que ser recibido e implementado en el plano de la Iglesia local. Esto vale también para la *Declaración conjunta*. No se trata de un «plato precocinado» listo para consumir; no es una receta pastoral, sino un reto pastoral que hay que afrontar y llevar creativamente a la práctica. Así pues, entre la Iglesia local y la Iglesia universal no existe una relación unidireccional, sino reciprocidad, un mutuo dar y tomar.

En lo que sigue me circunscribo, no obstante, a aquello que puede sugerirse y prepararse en el plano de la Iglesia local, pero a lo que en último término hay que dar respuesta mediante un consenso en el plano de la Iglesia universal. Me gustaría señalar tres conjuntos de problemas.

En primer lugar quiero mencionar el tratamiento de los problemas relativos a la doctrina de la justificación que aún permanecen abiertos en la *Declaración conjunta*. Pienso antes de nada en algunas cuestiones doctrinales materiales, como, por ejemplo, la clarificación adicional del *simul iustus et peccator*, la cooperación con la gracia o la relevancia criteriológica de la doctrina de la justificación.

Entre las cuestiones concretas aún abiertas se cuenta también el problema de las indulgencias. Estuvo en el origen de la Reforma. Dio pie a la pregunta de si la justificación tiene lugar solo por la fe o también por las obras. Y suscitó asimismo la pregunta por la potestad del ministerio eclesial en general. Las indulgencias constituyen, por así decirlo, el gran trauma de la Reforma, por lo que no es de extrañar que este asunto, puesto que no se resolvió en la *Declaración conjunta*, volviera a aflorar a la primera ocasión: cuando se anunciaron las indulgencias asociadas al Año Santo con motivo del Gran Jubileo de 2000.

El Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos alberga la convicción de que la mejor manera de resolver los conflictos no es por medio de polémicas públicas, sino a través del diálogo. Por eso convocamos una consulta con la Federación Luterana Mundial y la Alianza Reformada Mundial, que transcurrió con un espíritu muy abierto y fraternal. El objetivo no era ni podía ser alcanzar un acuerdo

material en la cuestión de las indulgencias. La meta era más modesta: queríamos mostrar que el debate intracatólico ha evolucionado desde el siglo XVI y que lo que hoy entendemos por «indulgencia» no es lo que la crítica protestante denunciaba como justicia de las obras. Deseábamos poner de manifiesto ante todo que esta comprensión actual no se halla en contradicción con lo que habíamos firmado en la *Declaración conjunta*. Con ello no se alcanzó aún acuerdo material alguno, pero se tendió una base para proseguir el diálogo, que esperamos estimular mediante la publicación de las ponencias presentadas durante dicha consulta.

Además de las preguntas aún abiertas en la doctrina de la justificación, existe un segundo conjunto de preguntas, del que en adelante deberemos ocuparnos de forma prioritaria. Desde la perspectiva católica se trata sobre todo de cuestiones relativas a la comprensión de la Iglesia y, en especial, de los ministerios. Estas cuestiones no han cobrado actualidad solo ahora a raíz de la declaración *Dominus Iesus* (2000), de la Congregación para la Doctrina de la Fe; ya figuraban en la agenda con anterioridad. Pero esta declaración las ha colocado plenamente en el orden del día ecuménico.

Sé que este documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe fue recibido por los cristianos no católicos como –formulándolo con cautela– poco cortés y que les ha ofendido profundamente. Yo mismo habría deseado que tuviera otro tono y otro lenguaje. Que las cosas se pueden decir también de otra forma lo mostró la encíclica sobre ecumenismo *Ut unum sint* (1995) del papa Juan Pablo II. Pero ni esta encíclica ni, menos aún, los textos del Vaticano II quedan derogados ni superados por la mencionada declaración; al contrario, la *Dominus Iesus* debe leerse e interpretarse en el contexto y a la luz de esos otros documentos, de mayor rango, más abarcadores e incluso mejores. De todas formas, leída e interpretada en ese contexto, la *Dominus Iesus* tiene el mérito de haber puesto el dedo en la llaga ecuménica: el problema eclesiológico. Eso duele, pero puede resultar curativo.

La cuestión eclesiológica no consiste tanto en qué sea la Iglesia. También según el convencimiento de los reformadores, la Iglesia es no solo una realidad humana, sino también comunidad de los creyentes, pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo. La cuestión controvertida reza: ¿dónde está presente y es experimentable en concreto esta Iglesia? A este interrogante responde la doctrina católica con el famoso *subsistit* del concilio Vaticano II. Dice: la Iglesia de Jesucristo en su plenitud solo está

presente de modo histórico y concreto en la Iglesia católica. Por el contrario, las Iglesias procedentes de la Reforma, debido sobre todo a la ausencia o deficiencia del ministerio espiritual, no son, según la afirmación de la *Dominus Iesus*, Iglesias en sentido propio. Esta tesis ha suscitado decepción; más aún, una tormenta de indignación. Se habría podido decir mejor. Pues la *Dominus Iesus* afirma asimismo, con el concilio, que también fuera de los límites institucionales de la Iglesia católica existen elementos esenciales de la Iglesia de Jesucristo. Allí, como dice la encíclica *Ut unum sint*, no existe un vacío eclesial. El Espíritu Santo opera igualmente fuera de los límites de la Iglesia católica; fuera de la Iglesia católica existen santos y mártires. Así, en virtud del único bautismo estamos ya ahora en una comunión real y profunda, pero todavía no plena ni visible.

Según la comprensión católica, de la comunión plena forma parte la comunión en una sola fe, en los sacramentos y en los ministerios. Sobre todo en esta última cuestión, en lo concerniente a los ministerios, se agudiza en la actualidad la cuestión eclesiológica. Se trata de la pregunta por los ministerios presbiteral, episcopal y petrino. De acuerdo con la comprensión católica, y a diferencia de lo que sostiene la eclesiología evangélica, tales ministerios son constitutivos de la eclesialidad de la Iglesia. Alrededor de esta cuestión gira sobre todo la dimensión eclesiológica ecuménica.

Dada su diferente concepción de Iglesia, numerosos fieles evangélicos pensaban que la *Declaración conjunta* posibilitaría la hospitalidad eucarística. Esta expectativa resulta comprensible desde la concepción protestante de Iglesia, pero muestra de nuevo que partimos de eclesiologías distintas. Pues según convicción tanto de la Iglesia antigua como de las Iglesias orientales y de la Iglesia católica, la comunión eucarística y la comunión eclesial están entrelazadas. A tenor de 1 Cor 10,16-17, la participación en el único cuerpo eucarístico del Señor y la comunión en el único cuerpo eclesial del Señor forman una unidad. Pero puesto que la plena comunión eclesial no existe aún, la comunión en la mesa del Señor no es posible todavía, por desgracia. Soy consciente de que esto es doloroso. Tanto más necesario resulta entonces no eludir en el diálogo ecuménico las cuestiones eclesiológicas abiertas, sino abordarlas con determinación.

Esto acontece de hecho. La comisión mixta de diálogo entre la Federación Luterana Mundial y la Iglesia católica de Roma está estudiando estos temas; la Comisión de Fe y Constitución ha iniciado un proceso de consulta al respecto, del que también esperamos

clarificaciones. El papa mismo ha propuesto abrir un diálogo ecuménico sobre la cuestión del primado. El Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos está reuniendo y ordenando las numerosas respuestas recibidas. Así pues, no es acertado hablar de estancamiento ecuménico. El ecumenismo sigue adelante, aunque no tan rápido como muchos esperaban y como sería deseable.

Además de las cuestiones relativas a la doctrina de la justificación aún abiertas y de las cuestiones de eclesiología, me gustaría hablar de una tercera y última tarea que se desprende de la *Declaración conjunta*. Es quizá la más importante de todas las mencionadas. Con el concilio y la *Declaración conjunta*, el proceso ecuménico ha alcanzado un punto de no retorno; sin embargo, se halla en un punto de inflexión.

La mayoría de las personas se han alegrado por la *Declaración conjunta*, pero son muy pocas las que han comprendido bien de qué trata. Muchos cristianos no entienden ya las formulaciones y los problemas del siglo XVI. Esto vale en especial para los católicos, pues el discurso sobre la justificación del pecador no forma parte del repertorio normal del catecismo. Pero también para muchos cristianos evangélicos se ha convertido la doctrina de la justificación en algo extraño. Todos juntos, tanto católicos como protestantes, hemos devenido deístas en exceso; Dios se nos antoja bastante alejado de nuestro mundo, de nuestra vida, de nuestra cotidianidad. La pregunta por el Dios compasivo, que preocupaba profundamente a Lutero, se nos ha tornado en gran medida extraña y nos deja indiferentes.

Dicho de otra forma, la situación ecuménica actual se caracteriza no solo por la muy extendida indiferencia de numerosos cristianos ante las controversias confesionales tradicionales, sino también, en íntima conexión con ello, por la indiferencia de muchos de nuestros contemporáneos ante el mensaje cristiano en sí. Esta situación nos coloca, desde el punto de vista ecuménico, ante una nueva tarea y un nuevo reto comunes.

Tanto las preguntas y respuestas del siglo XVI como el mensaje bíblico en general deben ser traducidos al lenguaje y al horizonte de experiencia actuales. Esta es una tarea común. Tenemos que recuperar la capacidad lingüística para poder exponer el centro de la buena nueva de manera interpeladora, convincente y creíble. En ello no se trata de la traducción de determinados enunciados dogmáticos al lenguaje de hoy ni, menos aún, de encontrar una jerga de moda. La cuestión es mucho más fundamental; debemos preguntar: ¿qué significa hoy Dios para nosotros? ¿Qué significa que Jesucristo nos haya

redimido por medio de su cruz y su resurrección? ¿Qué significa, pues, creer en un Dios compasivo? ¿Qué comporta eso para nuestra vida?

Si enfocamos así el asunto, la *Declaración conjunta* puede convertirse en una oportunidad no solo para devolver actualidad al planteamiento del siglo XVI, sino para reavivar algunos enunciados esenciales del Evangelio.

En el marco de estas reflexiones no es posible llevar a cabo tal tarea. He de limitarme a ofrecer un par de indicaciones sobre en qué dirección podría hallarse la respuesta. El mensaje de la justificación puede explicarse más o menos de la siguiente manera: nosotros no somos capaces de «hacer» nuestra vida ni darle cumplimiento, eso no está en nuestra mano. Nuestra valía personal no depende de nuestros méritos o deméritos. Antes al contrario, somos aceptados y afirmados con anterioridad a nuestro actuar. Nuestra vida no la alimentamos con nuestras acciones, sino que más bien se nos permite vivir de la misericordia divina. Así, el mensaje de la justificación dice en último término: nuestra vida está regida por un Dios compasivo, que en todo –e incluso a pesar de todo– nos sostiene en sus manos. La misericordia imprime su impronta en nuestra vida y es su horizonte último. Porque nos es dado vivir de la misericordia, debemos y podemos ser personas compasivas y misericordiosas.

En un mundo donde todo está construido en gran medida sobre prestaciones y contraprestaciones, los cristianos debemos ser capaces de perdonar y de atrevernos a comenzar de nuevo. De este modo podremos ser heraldos de la esperanza. Tal es la buena nueva a la que el mensaje de justificación pretende dar expresión y que justo hoy lo hace tan actual. La *Declaración conjunta* custodia un legado común que, como suele ocurrir con las herencias, parece algo anticuado, pero contiene un valioso capital, y ahora hay que hacer, de modo ecuménico y compartido, que dé fruto pastoral en una situación en la que las personas vuelven a preguntarse por el fundamento sustentador y el verdadero sentido de su existencia.

VI. Valentía para dar pasos adicionales en el ecumenismo

Me gustaría concluir con una mirada prospectiva al futuro ecuménico y a la meta ecuménica. Estoy convencido de que no existe alternativa alguna al ecumenismo. A él

nos obliga el encargo expreso de Jesús. La división contradice de plano la voluntad de Jesús; es pecado. También sería pecado que, decepcionados a la vista de las dificultades actuales, nos retiráramos del diálogo. El ecumenismo es obra del Espíritu de Dios. ¿Quién quiere detenerlo? Así pues, la esperanza es pertinente.

Pero esperanza es todo lo contrario de ensoñación. La esperanza bíblica está asociada con la *hypomonḗ*, que suele traducirse por «paciencia». Según Charles Péguy, la paciencia es la hermana pequeña de la esperanza. Literalmente, *hypomonḗ* significa: «aguantar bajo la carga». De ahí que yo no tenga en alta estima las ilusiones pías ni las utopías esbozadas ante un escritorio. El Espíritu de Dios no se rige por nuestros planes ni medidas temporales. Debe bastarnos con hacer, teniendo a la vista una gran meta, lo que hoy es posible y necesario para alcanzar el objetivo de la unidad visible.

Debemos ser realistas; no hemos de infravalorar las difíciles cuestiones todavía abiertas. Sobre todo, no debemos pasar por alto la búsqueda de la propia identidad –en los últimos tiempos renacida en todas las Iglesias– y las resistencias ecuménicas a ella asociadas. Tales resistencias se dan en la Iglesia católica, pero no solo en ella. En las Iglesias ortodoxas, «ecumenismo» se ha convertido entretanto en un término con connotaciones a menudo negativas. Las reservas ecuménicas en las Iglesias protestantes se hicieron patentes durante la firma de la *Declaración conjunta*. Y el hecho de que recientemente el Consejo de la EKD [*Evangelische Kirche in Deutschland*, Iglesia Evangélica en Alemania] decidiera no utilizar siquiera en las celebraciones ecuménicas la traducción alemana de la Sagrada Escritura conocida como *Einheitsübersetzung* [la versión oficial de la Iglesia católica en todas las diócesis de lengua alemana] supone un paso atrás respecto de una afinidad laboriosamente alcanzada.

Entiendo que muchos tengan la impresión de que este proceso transcurre con demasiada lentitud. Dicen incluso que el ecumenismo oficial no avanza, que quizá incluso retrocede. Otros van todavía más allá y hablan de una crisis del ecumenismo. Lo cierto es que, por diversas razones, el entusiasmo ecuménico que se percibía justo después del concilio Vaticano II se ha desvanecido.

Tal constatación no debe interpretarse necesariamente como un fenómeno de crisis. En esta situación cabe ver también un proceso de maduración y afirmar: tras el entusiasmo juvenil de los años iniciales ahora hemos entrado en una fase de madurez en la que vemos que las realidades son más complejas de lo que creíamos llevados por aquel

entusiasmo inicial. Hemos llegado, por así decirlo, al núcleo duro del problema y nos percatamos de que el camino hacia la unidad plena –hasta donde humanamente puede preverse y juzgando por criterios humanos– durará todavía mucho tiempo y será aún difícil.

Pero asimismo constatamos: hemos alcanzado mucho. Lo decisivo no son estos o aquellos resultados de los diálogos, sino el hecho de que entretanto las Iglesias separadas ya no se sitúan unas frente a otras con hostilidad ni tampoco con indiferencia. Ha surgido un clima amistoso y una vinculación fraternal. El papa habla de la redescubierta hermandad de las Iglesias. Estas trabajan en común en muchos campos y han emprendido en común el camino de la unidad. Ahora se trata de configurar con responsabilidad la situación transitoria surgida.

El diálogo en el amor y la verdad será en el futuro, en mayor medida aún que en la actualidad, un diálogo no solo académico, sino de vida. En efecto, el problema no es tanto que nos hayamos alejado argumentativamente unos de otros cuanto que nuestras vidas han divergido entre sí y, por eso, al final ya no nos entendemos. De ahí que tengamos que volver a aproximarnos vitalmente y a hacer juntos todo aquello que hoy ya es posible sin transgredir en absoluto las disposiciones eclesiásticas ni, sobre todo, la propia conciencia. Es mucho más de lo que por regla general estamos haciendo.

Por desgracia, aún es necesario aclarar malentendidos y desterrar prejuicios. La purificación de la conciencia sigue siendo una tarea importante. Todavía tenemos que aprender a entendernos mejor unos a otros. No se trata solamente de debatir, sino de comunicarnos, de intercambiar los respectivos dones. Podemos aprender mucho unos de otros. Pero eso requiere reconocer las propias deficiencias. No hay diálogo ecuménico sin conversión y renovación personal. Es mejor ponderar qué pasos puedo dar yo hacia mi interlocutor que esperar de él pasos que de momento no está en condiciones de dar. Los pasos que yo dé hacia mi interlocutor animarán a este a dar, a su vez, otros pasos.

Al diálogo en el amor se suma el diálogo en la verdad. Pues el amor sin verdad es vacío, insincero y, en último término, falaz. El ecumenismo no avanzará porque los distintos interlocutores renuncien a sus respectivas convicciones de fe. Antes que renunciar a nuestras respectivas convicciones, debemos penetrar más profundamente en ellas, como ha ocurrido en lo tocante a la doctrina de la justificación, tan profundamente que devengan compatibles con la tradición de la otra Iglesia. Eso requiere un trabajo

teológico serio. Y también una formación ecuménica: de los laicos, de los sacerdotes, incluso de los obispos. Los resultados de los diálogos, que en muchos aspectos han preparado el terreno, son en gran medida desconocidos y aguardan todavía a que se lleve a cabo su recepción.

Aceptar y configurar positivamente la situación provisional no implica renunciar a la meta ecuménica: la unidad visible de la Iglesia. En los últimos cuarenta años, lo que nos une ha crecido más que en los cuatrocientos cincuenta años anteriores desde la Reforma. Eso es razón suficiente para, lejos de resignarnos, mirar al futuro con esperanza. En último término, no somos nosotros, ciertamente, quienes podemos forjar la unidad. La unidad de las Iglesias es un don del Espíritu de Dios, y nos ha sido prometido de una vez por todas que este nos introducirá en la verdad. Por eso, la impetración del Espíritu de la unidad es el corazón del ecumenismo.

Esta meta de la unidad visible no comporta una Iglesia unitaria ni la absorción de una Iglesia por otra ni tampoco cualesquiera adhesiones de una de ellas a la otra. Lo que implica es unidad en la diversidad y diversidad en la unidad. También cabe hablar de una diversidad reconciliada, lo que significa que de las contradiciones todavía hoy existentes, en las que una Iglesia califica formalmente la doctrina de la otra de contraria al Evangelio, pasamos mediante el diálogo paciente a una situación en la que estas diferencias pueden ser ya entendidas no como contradicciones, sino como enfoques distintos en mutua tensión. Las afirmaciones contradictorias deben devenir afirmaciones complementarias, esto es, una diversidad reconciliada. Mientras no ocurra tal cosa, no podemos, por consiguiente, darnos por contentos con lo alcanzado hasta ahora y debemos proseguir más bien el diálogo ecuménico.

¿Cuánto se prolongará todavía el camino? No soy profeta. Para los criterios humanos, quizá aún resulte largo. Pero el Espíritu Santo no cesa de darnos sorpresas.

Así, es posible que el don de la unidad llegue un día de modo tan sorprendente como la caída del Muro de Berlín. Si en la mañana del 9 de noviembre de 1989 hubieran preguntado a la gente en las calles de Berlín Occidental: «En su opinión, ¿cuánto tiempo seguirá en pie el Muro?», la mayoría probablemente habrían respondido: «Nos daríamos por contentos si algún día nuestros nietos pudieran volver a cruzar la Puerta de Brandeburgo». En la noche de aquel memorable día, en Berlín el mundo parecía inopinadamente del todo distinto.

Estoy firmemente convencido de que el Espíritu de Dios llevará a término la obra que ha comenzado. Al igual que ocurrió con la caída del Muro de Berlín, también nosotros nos frotaremos un día los ojos y nos admiraremos de que el Espíritu de Dios haya derribado los muros que nos separan y nos haya abierto nuevos caminos para el encuentro.

Ir al índice

28.
La *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*

Con el concilio Vaticano II y su decreto sobre el ecumenismo *Unitatis redintegratio*, la Iglesia católica anunció oficialmente su irreversible compromiso con el ecumenismo; desde entonces ha entablado diálogo con casi todas las Iglesias y comunidades eclesiales de Oriente y Occidente. Junto con la Comunión anglicana, la Federación Luterana Mundial fue la primera con la que inmediatamente tras el concilio comenzó el diálogo. En este diálogo, la doctrina de la justificación estuvo desde el principio en primer plano, pues fue la que en el siglo XVI ocupó el foco de las controversias. Para Martín Lutero, aquí se encontraba el centro del Evangelio, esta era la doctrina con la que la Iglesia se mantenía en pie o caía, el punto en el que no se podía ceder.

En último término, para Lutero no se trataba solo de un problema teórico, sino de una pregunta existencial por el núcleo, el centro, el corazón de la existencia cristiana. Su pregunta se concentra en la búsqueda de la gracia divina y en el concepto de un Dios benevolente. Tras una dura lucha interior, Lutero llegó a la conclusión de que no podemos merecer la gracia divina por nuestra propia capacidad y que ante Dios no somos justos en virtud de nuestras buenas obras. Más bien somos justos, afirma Lutero, porque Dios, merced a su gracia soberana, nos declara justos y nos acepta como pecadores. Así pues, somos *simul iustus et peccator*, justos y pecadores a la vez. En consecuencia, la justificación no tiene que ver con nuestra propia justicia, una justicia que poseamos desde nosotros mismos; antes al contrario, se trata de la justicia que tenemos desde Dios y ante Dios en virtud de los méritos de Cristo: sin mérito propio, solo por la gracia y solo en virtud de la fe (*sola gratia*, *sola fide*).

El concilio de Trento condenó también la antigua doctrina del pelagianismo, según la cual el ser humano puede redimirse a sí mismo mediante buenas obras y méritos propios. Pero la cuestión de la que se trataba no era la de la justificación por la gracia o por las buenas obras, sino más bien la de si –y en caso de respuesta afirmativa, en qué medida– la acción de Dios posibilita y estimula la cooperación humana. El Tridentino concluyó que podemos cooperar en nuestra propia justificación no por propia fuerza, sino gracias al estímulo y la capacitación mediante la gracia. El concilio quería dejar claro además que Dios no solo nos declara justos, sino que realmente nos hace justos. Nos renueva en nuestro interior, de suerte que somos criaturas nuevas y podemos vivir como hombres nuevos. La fe debe devenir eficaz en el amor y en las obras del amor. Así pues, mientras que la preocupación de Lutero se concentra en la soberanía de Dios, al concilio le interesa la eficacia de la gracia, que nos transforma y hace justos.

Estas doctrinas nos han separado durante más de cuatrocientos años y han causado mucho sufrimiento a individuos y pueblos de Europa. A través del trabajo misionero exportamos nuestras diferencias a otras partes de la Tierra. Solo en el siglo XX comenzaron los cristianos de todas las Iglesias a avergonzarse de sus divisiones. Merece la pena constatar que el movimiento ecuménico comenzó con la experiencia en países de misión de que la credibilidad del cristianismo resulta cuestionada si los cristianos andan peleados entre sí. Solo una Iglesia reconciliada puede comunicar su mensaje de reconciliación. Dada la actual situación religiosa de Europa, donde se habla de una volatilización de la fe, este problema cobra mayor relevancia aún. A la vista de semejante crisis no podemos permitirnos continuar con las antiguas controversias.

Especialmente en la resistencia conjunta contra el nacionalsocialismo, antihumano y anticristiano, en los campos de concentración y en las trincheras de la Segunda Guerra Mundial, muchos cristianos católicos y evangélicos vivieron la experiencia de que no estaban tan distantes unos de otros como parecía. Descubrieron que lo que les unía era más que lo que los dividía. Después de 1945, la teología ecuménica pudo recurrir a estas experiencias. Habría que nombrar a toda una serie de teólogos por ambas partes que prepararon a sus respectivas Iglesias: Karl Barth, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar. Somos como enanos sobre los hombros de estos gigantes. También podría mencionar a Hans Küng, Harding Meyer, George Lindbeck, Wolfhart Pannenberg, Eberhard Jüngel, Carl Peter, Otto Hermann Pesch y muchos otros.

Cuando tras el concilio Vaticano II se entabló el diálogo ecuménico oficial, este pudo servirse de los resultados de la investigación teológica. Ya el primer documento de diálogo, la llamada «Relación de Malta» (1971) [1004] , hizo patente un consenso de largo alcance en la doctrina de la justificación. La cuestión fue abordada de nuevo en el diálogo estadounidense *Justification by Faith* [Justificación por la fe] (1985), con idéntico resultado. Por último, volvió a tratarse cuando, tras la primera visita del papa Juan Pablo II a Alemania, se estudiaron todas las condenas doctrinales del siglo XVI. Este diálogo alemán se publicó en 1986 en forma de libro: *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* [Las condenas doctrinales: ¿motivo de separación de las Iglesias?] [1005] . Queda por mencionar el último documento del diálogo internacional católico-romano y evangélico-luterano, a saber, *Iglesia y justificación* (1993), que llegó una vez más a la conclusión de que en esta cuestión no existen ya diferencias separadoras de las Iglesias [1006] .

Así, lo primero con lo que deberíamos quedarnos es que lo que se afirma en la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* [1007] , firmada solemnemente el 31 de octubre de 1999 por la Federación Luterana Mundial y la Iglesia católica, no ha caído del cielo. Fue preparada a lo largo de décadas de trabajo teológico internacional especializado y diálogo ecuménico con participación de las Iglesias. Teólogos serios y descollantes por ambas partes colaboraron en este proyecto; y puesto que los resultados se publicaron, estuvieron disponibles para el debate desde el principio. Tanto más doloroso y difícil de entender resulta, por eso, que algunos teólogos hayan reaccionado con sorpresa y de forma crítica a la *Declaración conjunta*. Es evidente que no habían seguido el debate ecuménico internacional de las dos décadas precedentes.

I. ¿Qué hemos alcanzado?

Antes de nada debería decirse expresamente que en este diálogo en modo alguno se buscaron reduccionismos superficiales ni un falso irenismo, relativismo o liberalismo. Al contrario, en el número 14 de la *Declaración conjunta* se afirma de manera explícita: «Las Iglesias luteranas y la Iglesia católica romana han escuchado juntas la buena nueva proclamada en las Sagradas Escrituras. Esta escucha común, junto con las conversaciones teológicas mantenidas en los últimos años, forjaron una interpretación de la justificación que ambas comparten». Hemos estudiado conjuntamente las fuentes de

nuestra fe y profundizado en la Sagrada Escritura y en nuestras respectivas tradiciones, lo que nos ha proporcionado nuevas perspectivas, que arrojan una luz diferente sobre las afirmaciones del siglo XVI. Ninguna de las Iglesias puede renunciar a las afirmaciones doctrinales del pasado ni separarse de su tradición específica, pero unos y otros hemos devenido capaces de entender esta de un modo nuevo y más profundo.

Así, no hemos descubierto un nuevo evangelio ni tampoco hemos rechazado lo que nuestros padres y antepasados consideraban expresión del Evangelio revelado. Lo que hemos redescubierto es que este evangelio, revelado de una vez por todas, es tan profundo y rico que nadie, ningún concilio ni ningún teólogo, puede agotarlo nunca. Fue un regalo del Espíritu Santo que lográramos ahondar en nuestra comprensión y así hayamos podido entender y recibir de manera nueva las respectivas tradiciones. En la riqueza del otro hemos descubierto la propia riqueza. Esta nueva percepción y esta nueva recepción son un don del Espíritu Santo, quien nos introduce en la verdad plena (cf. Jn 16,13). Se trató de una evolución del dogma guiada por el Espíritu Santo y de una comprensión del dogma inspirada por él. De ahí que el acontecimiento de Augsburgo no solo fuera –o no fuera en primer lugar– la firma formal de un documento, sino sobre todo una celebración de gozosa acción de gracias a Dios en presencia de su pueblo.

Un segundo punto consiste en que los documentos precedentes que se han mencionado anteriormente, aunque redactados por teólogos y comisiones convocadas de modo oficial por las Iglesias, no tenían carácter magisterial para ninguna de las dos Iglesias. No eran sino documentos de comisiones teológicas. Ahora había llegado el momento de que, después de esta preparación a fondo, las Iglesias mismas acometieran la cuestión e hicieran suyos los resultados del diálogo ecuménico. Así, la Federación Luterana Mundial y el Pontificio Consejo para la Promoción Unidad de los Cristianos decidieron consensuar una *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*.

Puesto que se trataba de un intento del todo novedoso, no podíamos construir sobre la base de experiencias precedentes, y todos éramos muy conscientes de que aquello no iba a resultar fácil. No es solo que los procesos de toma de decisiones y las correspondientes instituciones sean bastante diferentes en una y otra Iglesia, sino que también existen comprensiones completamente distintas del magisterio y su autoridad en la Iglesia. Por parte luterana, la *Declaración* tenía que ser debatida por los sínodos de las ciento treinta Iglesias que constituyen la Federación Luterana Mundial. A esta le

correspondió, tras haber obtenido la aprobación de más o menos el ochenta por ciento de las Iglesias que la forman, el papel de constatar y declarar la existencia de un *magnus consensus*. Por parte católica, la *Declaración conjunta* fue aprobada, después de algunas dificultades y debates, por la Congregación para la Doctrina de la Fe y por el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos. Inmediatamente después de la firma, el papa Juan Pablo II expresó en público su asentimiento y satisfacción al respecto y reiteró esta idea en diversas ocasiones. Aquello no fue, por supuesto, una afirmación infalible, en la que el papa hablara en virtud de su plena y suprema autoridad; pero querer degradar la firma de la declaración al plano de un acto más o menos privado y personal del presidente del mencionado Pontificio Consejo sería una idea más que aventurada.

Aunque por ambas partes existieran problemas, lo que cuenta es, sin embargo, el resultado. Los problemas se pudieron abordar en el *Comunicado oficial conjunto emitido por la Federación Luterana Mundial y la Iglesia católica*, que dilucida y corrobora el resultado principal de la *Declaración conjunta* [1008] . Este *Comunicado oficial conjunto* se firmó finalmente en Augsburgo y significó el reconocimiento por ambas Iglesias de la *Declaración conjunta*.

Quien conozca un poco la historia de los dogmas y los escritos confesionales está familiarizado con tales problemas; no son sorprendentes ni extraordinarios. Por supuesto, no es posible que en un comunicado de consenso de tales características todo teólogo vea reflejadas sus propias preocupaciones y teorías. El hecho de que, a fin de alcanzar un acuerdo en la formulación de un texto semejante, haya que encontrar compromisos resulta conocido también por toda la historia de los dogmas y los escritos confesionales. Pero no todos los compromisos son compromisos baratos; hay también compromisos sabios, que se atienen a lo esencial y dejan otros aspectos abiertos para el debate subsiguiente. Tales compromisos sabios pueden encontrarse –como bien saben los historiadores de la Iglesia– en casi todos los dogmas y escritos confesionales, incluso en los documentos del concilio Vaticano II.

El punto decisivo es que, gracias a la *Declaración conjunta*, las Iglesias mismas, no solo teólogos o grupos de teólogos, han llegado a un consenso sustancial y fundamental. Esta es la novedad que ha aportado dicha declaración. Es un documento de las Iglesias; más aún, se trata de un acontecimiento eclesial.

Es cierto que la *Declaración conjunta* no aborda expresamente el problema de la eclesiología y las diferencias que existen sobre este tema. Sin embargo, es falso decir que en Augsburgo no se apuntó nada sobre eclesiología. La *Declaración conjunta* no es solamente una afirmación doctrinal teórica; su firma fue un acontecimiento eclesial. En Augsburgo y desde Augsburgo se ha dado una experiencia viva de Iglesia, y la relación entre católicos y luteranos ha cobrado desde entonces una nueva índole e intensidad. Nos hemos tendido mutuamente las manos como Iglesia y ya no queremos retroceder de este punto. Me gustaría decirlo de la siguiente manera: lo que se expresó y fomentó mediante la *Declaración conjunta* no fue un posicionamiento sobre la Iglesia, sino una realidad de Iglesia, y esta experiencia puede ahora, a su vez, inspirar la reflexión sobre la Iglesia. Como en cualquier otro contexto, también aquí la vida precede a la reflexión, y la reflexión supone la vida.

Es evidente que este acuerdo no persigue excluir a ninguna otra Iglesia ni comunidad eclesial, como tampoco excluye la comunión en el más amplio movimiento ecuménico. Está abierto a todos y es una invitación a las demás Iglesias para que se nos sumen. Con la Comunión anglicana existe ya un consenso sustancial, como se formuló en el documento *La salvación y la Iglesia* (1986), nacido del diálogo entre anglicanos y católicos romanos [1009] . Después de Augsburgo hemos cursado en especial una invitación a las Iglesias reformadas [calvinistas y zuinglianas] y a la Federación Metodista Mundial, y nos alegra que esta última haya respondido de modo abierto y positivo, iniciando incluso un proceso de recepción en las Iglesias que la forman. Así, entre las Iglesias existe un esperanzador «consenso creciente».

En tercer lugar, en una consideración más detenida del contenido de la *Declaración conjunta* deberíamos distinguir diversos planos enunciativos. El consenso básico se formula en el número 15:

> «En la fe, juntos tenemos la convicción de que la justificación es obra del Dios trino. El Padre envió a su Hijo al mundo para salvar a los pecadores. Fundamento y postulado de la justificación es la encarnación, muerte y resurrección de Cristo. Por lo tanto, la justificación significa que Cristo es justicia nuestra, de la cual somos hechos partícipes mediante el Espíritu Santo, conforme a la voluntad del Padre. Juntos confesamos: "Solo por gracia mediante la fe en Cristo y su obra salvífica y no por algún mérito nuestro, somos aceptados por Dios y recibimos el Espíritu Santo que renueva nuestros corazones, capacitándonos y llamándonos a buenas obras" (*All Under One Christ*, §14)».

En mi opinión, este es un consenso de muy largo alcance y que no concierne solo a la doctrina de la justificación en sentido estricto, sino a esta inserta en el conjunto del

credo trinitario y cristológico de la Iglesia indivisa de los primeros siglos, un consenso sobre el centro y núcleo del Evangelio. Sin semejante acuerdo sobre la base cristológica y trinitaria, el acuerdo sobre la doctrina de la justificación no tendría solidez alguna. Sobre esta base fue posible integrar ambas preocupaciones: la luterana, centrada en la soberanía de la gracia, y la católica, centrada en la fuerza eficaz de la gracia, que nos capacita para producir los frutos de las buenas obras. Este consenso fundamental sobre el núcleo del Evangelio no es de naturaleza meramente teórica, puesto que nos habilita para dar testimonio conjunto del Evangelio a un mundo que necesita con urgencia este mensaje de gracia y misericordia. Al mismo tiempo, dicho consenso es la base para la solución de todas las demás cuestiones que aún separan a ambas comunidades eclesiales.

Más allá de este consenso fundamental siguen existiendo varios problemas sobre los que todavía no hemos podido alcanzar un consenso pleno semejante. Mencionemos aquí la cuestión del *simul iustus et peccator*, la cuestión de la cooperación con la gracia, la cuestión de en qué sentido cabe hablar de «méritos» y, en especial, la cuestión de la normatividad de la doctrina de la justificación. En estas y otras cuestiones fue posible eliminar contradicciones formales. Logramos comprender las preocupaciones de ambos interlocutores y descubrir convergencias; pero dado que seguían existiendo lenguajes diferentes, acentos y puntos esenciales distintos, preocupaciones diferentes, no se llegó a ningún consenso pleno. Tuvimos que dejar estos problemas para un posterior diálogo teológico entre las Iglesias.

A la luz del consenso básico y de las cuestiones aún abiertas (nn. 40 y 41 de la *Declaración conjunta*) cabe hacer una doble afirmación. En primer lugar, existe un consenso entre luteranos y católicos sobre algunas cuestiones fundamentales (no: *las* cuestiones fundamentales) de la doctrina de la justificación. A la luz de este consenso, las aún existentes diferencias de lenguaje, formulación teológica y acentos en la comprensión de la doctrina de la justificación resultan soportables. De ahí que la explicación luterana y la explicación católica de la justificación, pese a sus diferencias, estén abiertas una a otra y no supriman el consenso sobre las verdades fundamentales. En segundo lugar, en la medida en que las condenas del siglo XVI afectan a la doctrina de la justificación, aparecen bajo una nueva luz. Así, la condena de Trento no es aplicable a la doctrina de las Iglesias luteranas expuesta en esta declaración, y las condenas emitidas en los escritos confesionales luteranos no valen para la doctrina de la Iglesia católica romana recogida en

la declaración. Así pues, las condenas recíprocas ya no afectan hoy al otro interlocutor, siempre y cuando este se atenga a lo acordado en la *Declaración conjunta*. Pero con ello no se les quita nada de su seriedad a las condenas concernientes a la doctrina de la justificación. Algunas de esas condenas no carecían de fundamento. Continúan siendo para nosotros «advertencias saludables», a las que deberíamos atender tanto en nuestra doctrina como en nuestra praxis.

Así, tenemos que vérnoslas con un consenso matizado más que con un acuerdo total. Existe consenso pleno sobre cuestiones clave fundamentales, en cuya exposición son posibles diferentes formas de pensamiento y modos de expresión, así como diferentes acentos y afirmaciones. La *Declaración conjunta* no revoca con ello el concilio de Trento. Este sigue siendo válido para los cristianos católicos. Al mismo tiempo, en consonancia con ello resulta posible, sin embargo, interpretar nuestra actual comprensión de fe de un modo tal que la doctrina luterana, tal como es expuesta en la *Declaración conjunta*, no esté ya en contradicción con el concilio y deje de ser, por consiguiente, motivo de separación de las Iglesias. Las diferencias persistentes no son contraposiciones, sino afirmaciones mutuamente complementarias.

En la valoración de la *Declaración conjunta*, todo depende de qué posición se adopte ante semejante consenso matizado. Este concepto se remonta, por lo que respecta al contenido, a Johann Adam Möhler, el más conocido representante de la decimonónica Escuela Católica de Tubinga y uno de los padres y pioneros del ecumenismo actual. En su temprana obra *La unidad de la Iglesia* (1825), Möhler distinguió entre las antítesis aceptables, incluso necesarias, cuyos términos se complementan, y las contradicciones heréticas, inconciliables con la fe de la Iglesia. Mientras que los opuestos mutuamente complementarios forman parte de la vida de la Iglesia y son, por tanto, signos de una Iglesia viva y en camino, las contradicciones se deslindan del conjunto de la doctrina de la Iglesia en la medida en que niegan la oposición entre realidades complementarias entre sí y devienen unilaterales e infecundas. Para recuperar su relevancia como contraposiciones vivas y fecundas, deben ser reintegradas en la totalidad de la vida y la doctrina de la Iglesia.

Estas ideas fueron retomadas en la teología ecuménica del siglo XX y resultaron fundamentales para determinar cómo debe entenderse un consenso matizado. El consenso matizado excluye por completo contradicciones, si bien contiene opuestos

mutuamente complementarios. Si se quisiera exigir un consenso pleno, se haría de la unidad un asunto escatológico. En este mundo solamente es posible un consenso matizado; eso significa que la Iglesia una, santa, católica y apostólica es un todo orgánico de opuestos que se complementan. O, dicho de otra manera, la Iglesia se configura a imagen del Dios uno y trino, que es unidad en la diversidad.

Detrás de ello se encuentra una determinada imagen de la unidad de la Iglesia que perseguimos: una unidad que no significa uniformidad, sino unidad en la diversidad o (como hoy dicen sobre todo teólogos luteranos) unidad en la diversidad reconciliada. El *Comunicado conjunto oficial* hace expresamente suyo este modelo, imprimiéndole así la confirmación oficial de la Iglesia. Este es otro fruto de la *Declaración conjunta*, al que no se le ha prestado la suficiente atención. Detrás de la declaración hay un modelo ecuménico de la unidad que buscamos, no solo entre católicos y luteranos, sino entre todos los discípulos de Cristo. Así, la *Declaración conjunta* muestra un camino hacia delante y abre una perspectiva más amplia.

II. Lo que aún queda por hacer: nuevas tareas y nuevos retos

El papa Juan Pablo II calificó la *Declaración conjunta* de «hito». Esta imagen refleja de forma certera la situación: hemos alcanzado una importante meta de etapa, pero todavía no la meta final. La *Declaración conjunta* tiene su grandeza y sus límites; su grandeza consiste en el hecho de que ahora podemos ofrecer testimonio conjunto en favor de aquello que constituye el núcleo de nuestra fe y, con este testimonio común, entramos juntos en un nuevo siglo y un nuevo milenio. Nuestro mundo, cada vez más secularizado, necesita semejante testimonio común. La grandeza de la *Declaración conjunta* radica también en que, lejos de disimular sus límites, menciona abiertamente las cuestiones que aún se interponen entre nosotros. Así, es palmario que la firma de la declaración no implica que ya se haya alcanzado todo. Más bien hemos de preguntarnos cómo debe proseguir hacia delante el movimiento ecuménico una vez que se ha firmado la declaración.

El movimiento ecuménico es un proceso multiestratificado que debe incorporar a la Iglesia entera. Debemos distinguir entre las tareas que se plantean *in situ* en el plano de las parroquias y las diócesis, por una parte, y las que se plantean en la perspectiva de la

Iglesia universal, por otra. De ahí que por parte católica sería un error esperar a Roma para todo. Primero está la tarea de recibir e implementar en el plano de la Iglesia local lo que ya se ha emprendido. La *Declaración conjunta* no debería quedarse en un trozo de papel ni en letra muerta. Debe darse a conocer y ser llevada a la práctica; debe convertirse en realidad en el cuerpo de la Iglesia. Ya se ha hecho mucho, pero en la catequesis, en la formación continua de adultos y del clero y en la formación teológica en el plano académico queda aún mucho por hacer. Sin embargo, aquí quiero circunscribirme al plano de la Iglesia universal y, en especial, a lo que puede hacer el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos.

En primer lugar hay que mencionar la resolución de aquellas cuestiones relativas a la doctrina de la justificación que en la *Declaración conjunta* permanecen abiertas. Pienso antes de nada en concretas cuestiones doctrinales materiales, como, por ejemplo, la clarificación adicional del *simul iustus et peccator*, del «justo y pecador a la vez», el problema de la cooperación con la gracia o la relevancia criteriológica de la doctrina de la justificación. Además, varios temas relacionados con la justificación precisan todavía ser clarificados, por ejemplo, la cuestión de las indulgencias. Se trata de temas cuyos orígenes se remontan hasta los inicios de la Reforma y todavía hoy configuran en ambas partes la memoria colectiva. Si bien el tema de las indulgencias no es una cuestión central y no tiene rango prioritario en la jerarquía de las verdades, está estrechamente asociado con el tema de la penitencia, central para la existencia cristiana, aun cuando hoy a menudo sea, por desgracia, olvidado. Por eso, desde Augsburgo ha sido una preocupación común retomar estas cuestiones en simposios y en diversas rondas de diálogo, pero también ampliar el acuerdo ya alcanzado.

Esta primera reflexión sobre las tareas futuras me lleva a otra idea. Debemos ahondar de manera considerable la comprensión de la doctrina de la justificación. Aquí pienso ante todo en investigaciones bíblicas adicionales. Para nuestras dos comunidades eclesiales, la Biblia es el documento básico de la fe; y me da la impresión de que podríamos hacer nuevos y capitales avances si integráramos el estudio de la Escritura en mayor medida en nuestros planteamientos dogmáticos. Esto se sobreentiende para los teólogos luteranos, pero también forma parte del contenido de la respuesta de Roma, que desde el principio abogó por una comprensión bíblica más profunda. Es importante, por ejemplo, prestar atención al hecho de que la Biblia no solo conoce el concepto de

justificación, sino que también emplea muchas otras imágenes y términos para referirse a la realidad a la que se alude cuando se habla de «justificación»: reino de Dios, vida, reconciliación, paz, redención, gracia, etc. Estas imágenes y términos se interpretan unos a otros, y solo todos juntos arrojan una imagen completa del mensaje bíblico.

Especialmente desde la perspectiva bíblica, el mensaje y la doctrina de la justificación se enraízan en el mensaje cristológico de la Biblia y de nuestra tradición común, tal como se expresa en el credo. La *Declaración conjunta*, en su acuerdo fundamental, habla con claridad de esta base. Sin embargo, sería una ilusión pensar que esta fundamentación cristológica y trinitaria es asumida hoy en igual medida que lo era en el siglo XVI. El problema se ha agudizado entretanto, convirtiéndose en un nuevo reto común a ambas comunidades eclesiales. Pero la justificación nos dice lo que Jesucristo es para mí y para nosotros; la justificación constituye, por así decirlo, el aspecto subjetivo de la cristología. Sin la base cristológica, la justificación se queda suspendida en el aire y deviene una afirmación ideológica. Tan solo bajo esta luz se entiende por qué la parte católica insistió con tanta fuerza en que la justificación únicamente puede valer como criterio para toda la doctrina y la praxis eclesiales si está asociada con lo que es central en el Nuevo Testamento: el mensaje sobre Jesucristo.

En tercer lugar debo mencionar brevemente las importantes cuestiones que, más allá de la doctrina de la justificación, permanecen pendientes entre nosotros. Por parte católica se plantea sobre todo la cuestión eclesiológica, o sea, la pregunta por *la naturaleza y la finalidad de la Iglesia*, tal como fue formulada por la Comisión de Fe y Constitución del Consejo Mundial de Iglesias [1010] . Intrínsecamente relacionada con este asunto está la dimensión sacramental de la Iglesia, pues la justificación por la fe tiene un vínculo especial con el bautismo como sacramento de lafe, así como con la eucaristía, centro y foco de la vida cristiana y eclesial. Estas cuestiones se concretan y agudizan en el tema del ministerio eclesial, o sea, el sacerdocio universal de los fieles y el sacerdocio ordenado, el ministerio de los obispos en sucesión apostólica y el ministerio petrino. La comisión mixta de diálogo entre la Federación Luterana Mundial y la Iglesia católica ha retomado ya algunos de estos problemas y ha comenzado a trabajar sobre ellos.

A buen seguro, la solución a todos estos interrogantes no puede derivarse de la doctrina de la justificación, pero esta al menos señala al horizonte, al punto en el que tal solución deviene posible y nos muestra también por qué y cómo deben instituirse y

ejercerse en la Iglesia los sacramentos y los ministerios. No son un fin en sí, sino instrumentos y testimonios de la benévola y misericordiosa justificación divina.

Para terminar, aún un cuarto y último, pero muy importante y acuciante punto de vista. Numerosos cristianos no entienden hoy ya las fórmulas y los problemas del siglo XVI.

Esto vale en especial para nosotros católicos, ya que «justificación» no es un término habitual en nuestro lenguaje catequético. Preferimos hablar de redención, gracia, nueva vida, perdón y reconciliación. Pero la verdadera razón por la que muchos católicos y también muchos protestantes no entienden ya el término «justificación» es más profunda. Ya no sentimos la carga de la culpa y el pecado en la misma medida que Lutero, ya no vivimos temerosos ante el juicio divino. Todos nos hemos hecho demasiado deístas, y así Dios se nos antoja bastante alejado de nuestro mundo, de nuestra vida, de nuestra cotidianidad. La pregunta por el Dios benevolente, que movía profundamente a Lutero, ha devenido en gran medida extraña para nosotros y nos deja indiferentes. La pregunta por la justificación no parece encajar ya en nuestra actual experiencia vital. Es cierto que celebramos el hecho de que las Iglesias hayan podido liberarse por fin de este problema, pero para nosotros no constituye ya un problema existencial.

Así, debemos traducir tanto las preguntas como las respuestas del pasado al lenguaje contemporáneo y al horizonte de experiencia de hoy, a fin de que nuestras palabras vuelvan a surtir efecto, vuelvan a interpelar a nuestras experiencias, miedos y esperanzas más profundos y nos muevan del mismo modo en que lo hicieron antaño. Esto no es solo una cuestión de lenguaje y de traducción de unas cuantas afirmaciones dogmáticas, y menos aún de deslizamiento hacia una jerga de moda. Se trata en último término de la pregunta de si conseguimos o no llevar de nuevo al lenguaje e interpretar tanto nuestra experiencia de desesperanza como nuestro anhelo de sentido y compasión. De este modo, el problema de la justificación abre profundas cuestiones antropológicas y teológicas y guarda relación con la más abarcadora cuestión de la evangelización.

Para redescubrir el sentido profundo de la justificación, debemos descender a una mayor hondura y preguntar: ¿qué significa Dios? ¿Qué significa creer en un Dios benevolente? ¿Qué significa Jesucristo hoy para nosotros? ¿Qué significa creer que estamos redimidos por medio de su cruz y resurrección? ¿Qué implicaciones tiene esto

para nuestra vida personal y común? La pregunta por la justificación nos lleva de regreso al centro del Evangelio y a las preguntas fundamentales de nuestra existencia humana.

Después de Augsburgo se han emprendido diversas acciones para abrirnos los ojos al sentido actual más profundo de la justificación y a su mensaje en el contexto presente. Se ha hecho patente que la doctrina de la justificación quería decirnos que no podemos –ni tenemos necesidad de– «hacer» nuestra propia vida y su cumplimiento: no lo logramos con nuestro propio esfuerzo. Nuestra valía como seres humanos no depende de con cuánto acierto o desacierto llevemos a cabo esto o aquello. Ya antes de hacer cualquier cosa somos aceptados y afirmados. Nuestra vida se desarrolla en el horizonte de la gracia y es dirigida por un Dios benevolente, que en todo –y a pesar de todo– nos sostiene en sus manos bondadosas. Podemos vivir de la gracia de Dios. Eso nos libera del miedo, suscita en nosotros esperanza y valentía y nos colma con la alegría de los hijos de Dios.

Entendida de este modo, la justificación no es solo una buena nueva para nuestra vida como individuos. Así como nos capacita para vivir como individuos, así también nos abre a nuestros semejantes. Al igual que vivimos de la gracia divina, podemos y debemos tratar con bondad y benevolencia al prójimo. Así, la justificación nos capacita; más aún, nos impele a comprometernos por la justicia y la paz, por el reconocimiento de la dignidad del hombre y por los derechos humanos. Porque todos vivimos de la gracia y el amor divinos, la justificación nos capacita para colaborar en comunión y para comprometernos socialmente. Y de este modo podemos aportar esperanza a un mundo que sufre las consecuencias de la injusticia, la escasez de misericordia y la crueldad, un mundo que está desnortado y carece sobre todo de esperanza, más aún, que ha devenido profundamente nihilista.

III. A modo de conclusión: valentía para el ecumenismo

Muchos opinan que el proceso de acercamiento ecuménico progresa con excesiva lentitud. Dicen incluso que en el ecumenismo no se producen nuevos avances. Ciertamente, el ecumenismo es laborioso y requiere paciencia y un elevado grado de capacidad de aguante. Pero la *Declaración conjunta* ha mostrado que es posible progresar, lo que puede conferirnos nueva confianza ecuménica y nueva energía.

Deberíamos sentir gratitud por todo lo que hemos conseguido. A comienzos del siglo XX nadie habría esperado que hoy estuviéramos donde ahora nos encontramos. Ha sido un exitoso camino desde el aislamiento, la hostilidad y la rivalidad hacia la tolerancia, el respeto, la cooperación e incluso la amistad. Hemos descubierto nuestra ya existente comunión en Jesucristo, que es real y profunda, si bien todavía no plena. La *Declaración conjunta* ha ampliado y ahondado esta comunión.

El siguiente paso hacia la comunión plena no será fácil. Siendo honestos, hay que reconocer que no solo existen opuestos mutuamente complementarios, sino también contradicciones que deben ser superadas. Y sobre todo existe el peligro de que los actuales cambios sociológicos en asuntos éticos lleven a nuevas contradicciones –aunque quizá, más que de nuevas contradicciones, habría que hablar de nuevos retos–. En cualquier caso, la comunión plena no se alcanzará solo mediante convergencia, sino más bien mediante conversión, de la que forman parte la penitencia, el perdón y la renovación del corazón. Tal conversión es asimismo un don de la gracia: *sola gratia*, *sola fide*.

Es posible que el don de la unidad llegue un día de modo tan sorprendente como la caída del Muro de Berlín. Si en la mañana del 9 de noviembre de 1989 hubieran preguntado a la gente en las calles de Berlín Occidental: «En su opinión, ¿cuánto tiempo seguirá en pie el Muro?», la mayoría probablemente habrían respondido: «Nos daríamos por contentos si algún día nuestros nietos pudieran volver a cruzar la Puerta de Brandeburgo». En la noche de aquel memorable día, en Berlín el mundo parecía inopinadamente del todo distinto. Estoy firmemente convencido de que el Espíritu de Dios llevará a término la obra que ha comenzado. Al igual que ocurrió con la caída del Muro de Berlín, también nosotros nos frotaremos un día los ojos y nos admiraremos de que el Espíritu de Dios haya derribado los muros que nos separan y nos haya abierto nuevos caminos para el encuentro mutuo y para una nueva comunión. Ojalá no tengamos que esperar de nuevo cuatrocientos años para ello.

Ir al índice

29.
Diez tesis
sobre las indulgencias

Las indulgencias constituyen un difícil capítulo de la historia de la Iglesia y de la teología. Están lastradas por graves abusos, que contribuyeron de manera decisiva al estallido de la Reforma. Pero las indulgencias son también un capítulo difícil para muchos católicos actuales y para su concepción y praxis de la fe. Las siguientes tesis quieren ofrecer una ayuda para entender el asunto.

1. El punto de partida y fundamento puede ser lo que Lutero plasmó en 1517 en su primera tesis sobre las indulgencias: si nuestro Señor y Salvador dice: «Haced penitencia», entonces toda la vida de un cristiano debe ser penitencia. De ahí que la disputa sobre las indulgencias solo pueda entenderse sobre el trasfondo de la penitencia diaria que se espera de todo cristiano.

2. La penitencia diaria puede entenderse en virtud de la distinción entre culpa y pena del pecado. Mientras que la culpa y las penas eternas del pecado son perdonadas de una vez por todas mediante la justificación o el bautismo, las penas temporales del pecado deben ser «satisfechas» en la penitencia diaria. En la actualidad, esta distinción nos suele parecer mecánica. Aunque resulta difícil hacerla comprensible, muestra que la justificación y las indulgencias pertenecen a planos diferentes, por lo que entre una y otras no existe contradicción.

3. La culpa personal del pecado engloba: a) el acto pecaminoso, por el cual nos alejamos de Dios y nos dirigimos de modo egoísta a las cosas del mundo; y b) las consecuencias de semejante acto pecaminoso: la ruptura de la comunión con Dios, la pérdida de la vida de la gracia y, por ende, la exclusión de la vida eterna. A esto es a lo que se alude cuando se habla de pena eterna del pecado. Juntamente con la culpa del

pecado, es perdonada y sanada por Dios en el acto de la justificación. Mediante la justificación en virtud de la fe volvemos a ser partícipes de la vida divina.

4. Las penas temporales del pecado no son un castigo impuesto de modo extrínseco y arbitrario por el pecado cometido, sino las consecuencias y repercusiones temporales de este. Puesto que, como seres humanos, estamos íntimamente orientados a Dios en todo nuestro ser, el acto pecaminoso ocasiona un daño; destruye «algo» en nosotros mismos y también destruye «algo» en nuestras relaciones sociales. Conlleva lesiones, heridas y deformaciones en nuestro propio ser, así como lesiones y heridas en nuestro entorno social. Hoy suele hablarse en este contexto de «estructuras de pecado», porque proceden del pecado y llevan de nuevo al pecado. Tales estructuras pueden ser de naturaleza tanto personal (malos hábitos, endurecimientos personales, etc.) como social (estructuras injustas, estructuras de represión y violencia, un ambiente malo y viciado, etc.).

5. Estas consecuencias existenciales y sociales del pecado no son eliminadas sin más por la justificación. El pecado sigue operando en el justificado y deja rastro en él. En este sentido, el dicho protestante *simul iustus et peccator*, «justo y pecador a la vez», puede afirmarse también en un sentido católico. Este pecado aún activo o sus consecuencias remanentes deben ser «superados» en la penitencia diaria con la fuerza del nuevo ser conferido en la justificación. En la tradición espiritual se habla en este contexto de «lucha espiritual». No se trata de una obra autosuficiente y meritoria del ser humano, sino que es posibilitada y guiada por la gracia.

6. La penitencia diaria es una tarea personal de todo cristiano; pero no nos enfrentamos a ella solos. Como seres sociales, estamos insertos en nuestro entorno tanto para lo bueno como para lo malo. Así como nuestro mundo se ha degradado por nuestra propia culpa, pero también por la culpa ajena, y así como se convierte sin cesar para nosotros en estímulo para el pecado, así también en cuanto cristianos nos encontramos inmersos en el nuevo ámbito vital abierto por Jesucristo, en la «comunión de los santos». En esta nueva solidaridad es posible un intercambio de dones espirituales y una mutua representación vicaria. De este modo, en los esfuerzos penitenciales viene en nuestra ayuda la «comunión de los santos», que nos apoya, acompaña y sostiene.

7. Las indulgencias son –formalmente definidas– una condonación de actos penitenciales personales en virtud de la penitencia que Jesucristo llevó a cabo por

nosotros de una vez por todas y en virtud de la aplicación de los méritos de los santos (el tesoro de la gracia). Ya esta definición, todavía muy formal, muestra que las indulgencias no son una obra meritoria, sino expresión de la gracia y la misericordia divinas.

8. Materialmente, las indulgencias pueden entenderse en el contexto de la vida cristiana dentro de la *communio sanctorum*. Las indulgencias nos ayudan a cancelar y superar en la «comunión de los santos» los restos existenciales y sociales del pecado. Juntos debemos dejarnos sostener por la misericordia de Dios. Las indulgencias son, pues, una oferta de la misericordia divina y un don de la gracia, que acogemos en la fe. Esto lo expresamos en la oración o en una acción simbólica (por ejemplo, cruzando la Puerta Santa). Por tanto, las indulgencias no actúan «mecánica» ni «automáticamente», sino que presuponen la fe y la actitud penitencial personal.

9. Las indulgencias no son la única forma de la penitencia diaria; antes bien, han de estar englobadas en el conjunto de la vida cristiana: la justificación básica obrada por Dios; la vida desde el bautismo; la participación en la vida litúrgica y sacramental de la Iglesia; una vida de oración y de amor al prójimo; el trabajo y el compromiso por la justicia, la paz y la libertad en el mundo; el esfuerzo por sobrellevar el sufrimiento, la injusticia, la enfermedad y la muerte. La penitencia diaria tiene, por consiguiente, múltiples formas; las indulgencias son una de ellas, que la Iglesia califica de útil y recomienda, pero no impone como obligatoria. También cabe decir: las indulgencias son una oferta pastoral de ayuda que la Iglesia hace en el camino tanto personal como comunitario de la penitencia que se espera de todo cristiano.

10. Una pregunta especial es hasta qué punto puede mediarse la ayuda de la *communio sanctorum* a través de un acto de la autoridad eclesiástica. ¿Cómo puede el papa y, en cierta medida, también un obispo conceder indulgencias y estipular sus condiciones? La respuesta a esta pregunta es que, según la comprensión católica, el ministerio eclesial tiene potestad para hablar y actuar en nombre de la Iglesia. Esta respuesta tiene que ver con la discrepancia eclesiológica principal entre la Iglesia católica y las Iglesias protestantes. No se trata aquí de un problema especial y aislado relativo a las indulgencias, sino del problema eclesiológico y ministerial básico que se interpone entre nosotros y que ahora, tras el acuerdo fundamental en la doctrina de la justificación, debemos retomar y resolver.

Ir al índice

30.
El Año Paulino y las indulgencias.

¿Obstáculo o ayuda para la unidad de los cristianos?

El Año Paulino nos recuerda el mensaje central del apóstol Pablo sobre la salvación que, sin mérito por nuestra parte, recibimos en la fe en Jesucristo. Con ello nos hace cobrar conciencia de una afinidad fundamental que nos une a católicos y evangélicos. Pero los años jubilares y las circunstancias que los acompañan parecen suscitar malentendidos con puntual regularidad. Así, ya en el escrito polémico publicado en 1751 por el benedictino austriaco Gregorius Rothfischer sobre *Indulgencias y años jubilares* se afirma: «Siempre que se convoca desde Roma un año jubilar, es como si se arrojara una manzana de la discordia entre los maestros de las religiones rivales… Con este motivo se recurre a los viejos chismes y afloran los discursos conocidos hasta la saciedad, aunque del asunto sobre el cual se polemiza con tanto celo no se posea un conocimiento verdadero y suficiente».

Esto se lee casi como una descripción anticipada de las reacciones al anuncio de la indulgencia con motivo del Año Paulino. A numerosos hermanos cristianos se les empañó la alegría que sentían por la afinidad ecuménica a raíz de un decreto de la Penitenciaría Apostólica, promulgado en Pentecostés de 2008, en el cual a todos los fieles que «visiten piadosamente en forma de peregrinación la basílica papal de San Pablo en la vía Ostiense y oren según las intenciones del sumo pontífice, se les concede e imparte laindulgencia plenariade la pena temporal por sus pecados, una vez que hayan obtenido la remisión sacramental y el perdón de sus faltas».

Ya durante el Gran Jubileo del año 2000, la celebración ecuménica con la que el 18 de enero se dio inicio en San Pablo Extramuros a la Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos suscitó críticas de diversos interlocutores ecuménicos. A la sazón, algunos

representantes del protestantismo se creyeron en peligro de precipitarse en una «trampa de indulgencias», porque la Penitenciaría Apostólica –con la mejor intención pastoral y ecuménica– había abierto previamente para el Año Santo la posibilidad de ganar la indulgencia también en las celebraciones ecuménicas.

Indulgencias y ecumenismo: al igual que ocurre hoy, antaño a muchos les parecían que estas dos realidades no encajaban bien. Pues la polémica sobre las indulgencias, iniciada con las tesis clavadas por Lutero en la puerta de la capilla palatina de Wittenberg en la fiesta de Todos los Santos de 1517, fue el factor que desencadenó la Reforma; las controversias de aquel entonces, que desembocaron en la excomunión de Lutero, se convirtieron en un trauma de los orígenes, que todavía hoy se deja sentir. Los disgustos evangélicos sobre la reavivada praxis católica de las indulgencias resultan, por consiguiente, comprensibles. En la actualidad tampoco hay apenas ya historiadores católicos que nieguen que en las postrimerías de la Edad Media hubo en la praxis de las indulgencias anomalías que ocasionaron protestas.

Pero tampoco puede negarse que las indulgencias actuales, por lo menos por lo que atañe a la praxis, no son ya las del siglo XVI. Que las indulgencias, correctamente entendidas y llevadas a la práctica, pueden estar también hoy a la altura de los tiempos se puso imponentemente de manifiesto cuando, a lo largo del Jubileo del año 2000, innumerables personas, entre ellas muchos jóvenes, cruzaron con gran recogimiento interior la Puerta Santa, para entrar así, de forma del todo consciente, como cristianos en el nuevo milenio.

Las continuas preguntas y cabeceos desaprobatorios por parte protestante sobre algo supuestamente anticuado y que se creía superado llevaron al Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos a invitar, ya en febrero de 2001, justo tras la clausura del Año Santo, a luteranos y reformados [calvinistas y zuinglianos] a un simposio sobre el tema: «Indulgencias», en el que se transmitió información objetiva sobre la «realidad» a la que se hallan referidas las indulgencias y sobre la comprensión actual de estas. Con ello se pretendía sobre todo disipar la objeción y la sospecha de que, con la reavivada praxis de las indulgencias, la Iglesia católica habría perdido su credibilidad. Pues estaría contradiciendo la *Declaración conjunta* firmada por ella misma con los luteranos, con la que en 1999 se dio expresión en Augsburgo al consenso de ambas Iglesias en algunas cuestiones fundamentales de la doctrina de la justificación.

II. La evolución histórica de las indulgencias

La praxis de las indulgencias solo se entiende realmente si se la sitúa en el contexto del sacramento de la penitencia. Pues las indulgencias presuponen la conversión personal, la recepción de los sacramentos de la penitencia y la eucaristía; presuponen, por tanto, el perdón de los pecados. Las indulgencias no tienen que ver con el perdón de los pecados, sino con la atenuación de las penas temporales de los pecados. Con ello no se alude a castigos extrínsecamente impuestos, sino a consecuencias y repercusiones inherentes a los pecados. En efecto, el justificado sigue viviendo en «este» mundo, marcado por las secuelas de los pecados y por las estructuras de pecado, que todo el mundo percibe en su propio cuerpo y su propia vida. Solo pueden sanadas en un doloroso proceso de permanente penitencia y superadas mediante una continua lucha espiritual. Nadie ha descrito esta prolongada disputa de forma tan impresionante como Pablo.

Las obras de penitencia que se realizan en las indulgencias como medios de la lucha espiritual son la clásica tríada bíblica: limosnas, ayuno y oración. Con ellas no podemos merecernos el perdón de los pecados; eso contradiría de plano el mensaje paulino de la justificación por la gracia. Se trata más bien de formas de penitencia y lucha espiritual que forman parte de la vida de todo cristiano. El propio Martín Lutero lo formuló así en su primera tesis sobre las indulgencias: «Jesús quiso que la vida entera de los fieles sea penitencia». Y también el concilio de Trento enseñó: «Toda la vida cristiana es un continuo proceso de penitencia».

En la penitencia diaria a la que se nos exhorta nadie está solo; antes al contrario, Jesucristo mismo y, con él, toda la *communio sanctorum* vienen en ayuda del cristiano individual. La Iglesia es, en efecto, el cuerpo de Cristo; si un miembro sufre, todos los demás miembros sufren con él (cf. 1 Cor 12,26). El «tesoro de gracia» de la Iglesia no hace referencia a ninguna realidad material ni a una suerte de depósito al que la Iglesia pueda recurrir una y otra vez según lo necesite; el tesoro de gracia es, en último término, Jesucristo mismo, su inmensurable misericordia y la infinita satisfacción (justificación) que ha llevado a cabo y de la que nosotros podemos participar en la Iglesia como cuerpo suyo.

De un modo general, las indulgencias han existido en la Iglesia desde el principio. Un vistazo a la temprana historia de la Iglesia muestra que sobre todo las intercesiones de los mártires, que habían padecido grandes tormentos durante las persecuciones,

desempeñaban un importante papel en el sacramento de la penitencia. En la Iglesia antigua, las penas temporales de los pecados eran «expiadas» mediante penas eclesiásticas temporalmente limitadas; a través de la intercesión de los mártires podía conseguirse una indulgencia, por ejemplo, de cien o quinientos días de penitencia eclesiástica. Tras el colapso de la institución penitencial de la Iglesia antigua, en el siglo XI surgieron las indulgencias en la forma en que hoy las conocemos. Sobre todo a finales de la Edad Media estaban asociadas a menudo con donativos económicos para fines eclesiásticos. Eso llevó a grandes anomalías, que se convirtieron en uno de los factores que desencadenaron la Reforma.

A continuación, el concilio de Trento (1545-1563) reformó a fondo la praxis de las indulgencias, puso coto a las anomalías y exhortó a observar la mesura –según la antigua y acreditada costumbre de la Iglesia, que formuló ya el concilio Lateranense IV (1215)– en la concesión de las indulgencias y, en especial, a excluir toda codicia. Dicho concilio afirmó que, siempre que se cumplan tales condiciones, las indulgencias son útiles y representan una bendición para el pueblo cristiano. Con ello, las indulgencias fueron declaradas provechosas pero no obligatorias; se trata de una oferta pastoral de la Iglesia, de la que todo cristiano puede hacer uso libremente.

Tras un riguroso trabajo histórico y teológico-sistemático previo, a cargo, por ejemplo, de Bernhard Poschmann y Karl Rahner, el papa Pablo VI, en la constitución apostólica *Indulgentiarum doctrina* (1967), llevó a cabo una profundización doctrinal y una renovación práctica de las indulgencias. Por desgracia, esta importante constitución recibió muy escasa atención ya en su día y hoy sigue siendo poco conocida. Si se toma en consideración, sitúa el diálogo ecuménico en torno a las indulgencias sobre una nueva base.

Especial interés tiene lo que allí puede leerse sobre el tesoro de la Iglesia: «[Este], ciertamente, no es una especie de suma de los bienes, a imagen de las riquezas materiales, que se van acumulando a lo largo de los siglos, sino que es el infinito e inagotable precio que tienen ante Dios las expiaciones y méritos de Cristo, ofrecidos para que toda la humanidad quedara libre del pecado y fuera conducida a la comunión con el Padre; es el mismo Cristo Redentor, en el que están vigentes las satisfacciones y méritos de su redención. A este tesoro pertenece también el precio verdaderamente inmenso e inconmensurable y siempre nuevo que tienen ante Dios las oraciones y obras buenas de

la bienaventurada Virgen María y de todos los santos, que, habiendo seguido, por gracia del mismo Cristo, sus huellas, se santificaron ellos mismos, y perfeccionaron la obra recibida del Padre; de suerte que, realizando su propia salvación, también trabajan en favor de la salvación de sus hermanos, en la unidad del cuerpo místico» (n. 5).

Sobre esta base, en el mencionado simposio se consiguió dejar claro que las antiguas polémicas contra los abusos de la época no tienen ya validez y que los clichés aún existentes no se corresponden con la realidad presente. La comprensión actual de las indulgencias no contradice la visión común de la justificación. Las indulgencias son una oferta pastoral de ayuda, nacida de la misericordia, que la Iglesia hace para el camino de la penitencia que todo cristiano debe recorrer.

Que, pese a ello, sin cesar se produzcan malentendidos y controversias tiene que ver con el estrecho entrelazamiento de la teología de la penitencia y de las indulgencias con cuestiones eclesiológicas, en las cuales siguen existiendo entre las confesiones diferencias aún no superadas. Así, una y otra vez se plantea la pregunta de si –y en caso de respuesta afirmativa, en qué medida– las autoridades eclesiásticas pueden conceder indulgencias y fijar sus condiciones mediante decretos. ¿Acaso puede el papa (y hasta cierto punto un obispo) disponer sobre la asistencia de Jesucristo y de la *communio sanctorum*?

Esta objeción no se dirige solo contra las indulgencias, sino también contra la concepción católica de los ministerios en general. Afecta a una disparidad eclesiológica fundamental entre la Iglesia católica y las comunidades eclesiales protestantes. Según la comprensión católica, al ministerio eclesial le compete la potestad de actuar *in persona Christi* y de hablar y actuar en nombre de la Iglesia. Así pues, en la polémica sobre las indulgencias no se trata de una cuestión especial y aislada, sino del problema de la Iglesia y del ministerio, que incluso tras el acuerdo en algunas cuestiones básicas de la doctrina de la justificación sigue interponiéndose entre las Iglesias. Es un acicate para seguir dialogando.

III. Una oferta útil

Las indulgencias no nos colocan, por tanto, ante una pregunta marginal de la fe y del ecumenismo. Antes bien, nos confrontan con los rasgos fundamentales de la existencia cristiana, que es una vida de conversión incesantemente renovada, de continua penitencia, de permanente lucha espiritual. Semejante vida tan solo resulta posible desde la fuerza de la inagotable gracia de Jesucristo y en la medida en que es sostenida por toda la comunidad eclesial.

Esta idea les resulta hoy difícil incluso a numerosos católicos; no encaja con un aburguesado ser cristiano *soft*, que no se toma en serio la realidad del pecado y sus consecuencias y al que ya no le preocupa la santificación personal. Otra dificultad brota de una extendida comprensión erróneamente individualista del ser cristiano, que cree poder «apañárselas» a solas con Dios. Es cierto que la conversión y la penitencia son actos personales en los que nadie puede dejarse representar por otros. Sin embargo, un cristiano nunca vive solo; es cristiano con otros y para otros. Se es cristiano en la Iglesia y con la Iglesia para los demás. El cristiano vive en la comunión de los santos en y desde la comunión con Jesucristo.

Así, el Año Paulino, que se cruza en el camino hacia la conmemoración del quinto centenario de la Reforma en 2017, podría ser una ocasión para poner de manifiesto que, en el tema de las indulgencias, que a causa de tantos abusos y malentendidos estuvo en el origen de la división de la Iglesia de Occidente, tenemos –a pesar de las persistentes diferencias eclesiológicas– mucho más en común, por lo que al contenido se refiere, de lo que podría parecer a primera vista. Las indulgencias remiten a la necesidad de redención de los seres humanos y a la redención solo por Jesucristo. Remiten al carácter de penitencia y lucha espiritual de la vida cristiana. Quieren ser una oferta pastoral, útil y beneficiosa, pero no obligatoria, para resistir con la gracia de Dios y con la ayuda e intercesión de la entera comunión de los santos la situación cristiana fundamental, esto es, la batalla contra los perdurables principados y potestades del mal. Justo por eso no se deberían banalizar las indulgencias concediéndolas sin medida, máxime en ocasiones que poco tienen que ver con la preocupación que les subyace.

SEGUNDA PARTE:

Diálogo con las Iglesias ortodoxas

Ir al índice

31.
El trasfondo teológico del conflicto entre Moscú y Roma

La erección por la Santa Sede de una provincia eclesiástica con cuatro diócesis en el territorio de la Federación Rusa fue calificada en una declaración del patriarca de la Iglesia ortodoxa rusa, Alejo II, y del Santo Sínodo de la Iglesia ortodoxa rusa de acto ofensivo que mina las perspectivas de mejorar las relaciones entre ambas Iglesias. El patriarcado ortodoxo ruso suspendió a continuación –es de esperar que solo de manera provisional– las relaciones oficiales con la Santa Sede y canceló la ya acordada visita de una delegación.

I. Se hace patente un problema de principios

Desde la perspectiva de la Iglesia católica, la erección de cuatro diócesis no constituyó un acontecimiento extraordinario, ni menos aún una provocación o un acto hostil hacia la Iglesia ortodoxa rusa, sino un acto de normalización, esto es, de transición de la estructura provisional de administraciones apostólicas a la estructura normal que adopta la Iglesia católica en todos los lugares del mundo donde se halla presente de forma duradera. La Iglesia ortodoxa rusa, en cambio, caracterizó este suceso como acto que se traduce en agresión, expansión y misión, en una palabra, en lo que en su terminología se denomina «proselitismo».

Entretanto, el arzobispo Kondrusiewicz y el portavoz del Vaticano, Navarro-Valls, han llamado la atención sobre los graves errores y malentendidos tanto históricos como canónicos que contiene la argumentación ortodoxa rusa. Aquí no nos vamos a ocupar de

nuevo de ellos. En lo que sigue se tratarán los problemas y posiciones fundamentales que se esconden tras el reproche de proselitismo.

Al analizar los argumentos aducidos por el patriarcado ortodoxo ruso, llama la atención el hecho de que no tengan nada de nuevos. Son los mismos que vienen aduciéndose desde el cambio político de 1989-1990, cuando la Iglesia católica griega regresó a la vida pública en Ucrania Occidental, así como en 1991 y 1999, cuando se erigieron las administraciones apostólicas que han existido en Rusia hasta la fecha. Y también se utilizaron con motivo de la visita del papa Juan Pablo II a Ucrania en junio de 2001.

El hecho de que ahora se reiteren justo los mismos argumentos que en los últimos años y meses se han oído sin cesar casi a modo de mantra muestra que la erección de las cuatro diócesis no puede haber dado lugar a una situación radicalmente nueva que justifique un paso de tanto alcance como la suspensión de relaciones. Antes bien, ha aflorado un problema fundamental que llevaba ya largo tiempo enconándose. Por eso se trata de bastante más que de la cuestión del tacto diplomático de erigir las cuatro diócesis en Rusia más temprano o más tarde, antes o después de la visita de una delegación de la Santa Sede a Moscú. La reacción y los argumentos habrían sido los mismos. El escándalo que ahora ha estallado evidencia un problema fundamental, que debe ser aclarado a fondo.

Las clarificaciones que siguen, pese a ser críticas, están animadas por una preocupación ecuménica, por un ecumenismo no de afabilidades no vinculantes, sino de la verdad y la sinceridad.

II. El principio del territorio canónico

Un argumento que la parte ortodoxa rusa siempre aduce es la referencia a su «territorio canónico». Ya este concepto pone al descubierto una diferencia esencial. Pues la Iglesia católica no conoce este concepto de «territorio canónico». Es cierto que también ella –si se prescinde de estructuras personales como órdenes y congregaciones religiosas, prelaturas personales, pastoral militar, etc.– está estructurada territorialmente. En su ámbito interno rige la regla veteroeclesial de que un obispo no puede inmiscuirse en

asuntos que transcurran fuera del territorio de su diócesis. Pero la Iglesia católica, como tal, se entiende a sí misma como Iglesia universal con un encargo universal que corresponde a las palabras del Señor resucitado: «Id a hacer discípulos entre todos los pueblos» (Mt 28,19). Aquí no se habla de una división del mundo en territorios canónicos.

También la Iglesia ortodoxa se define a sí misma como la Iglesia una, santa, católica y apostólica. La Iglesia ortodoxa rusa, en el sínodo que celebró en Moscú del 13 al 16 de agosto de 2000, acentuó expresamente en el documento *Principios básicos para la actitud de la Iglesia ortodoxa rusa hacia las demás confesiones cristianas* el carácter universal de la Iglesia, que trasciende todos los límites de razas, lenguas y diferencias sociales [1011] .

Es decisivo, sin embargo, que este documento añada de inmediato que en el mundo la Iglesia universal existe en diferentes Iglesias locales [1012] . Esto no se dice tan solo en el sentido que esta afirmación tiene en el marco de la eclesiología católica. Pues también la Iglesia católica existe «en y a partir de las Iglesias locales» [1013] . Pero en el ámbito de la Ortodoxia esta afirmación tiene un sentido más amplio. En el documento base sobre la doctrina social de la Iglesia ortodoxa rusa, aprobado en el mismo sínodo de 2000, el término «Iglesia local» se precisa en el sentido de «Iglesias nacionales autocéfalas» [1014] . Cada una de estas Iglesias nacionales autocéfalas posee su territorio nacionalmente circunscrito, que, sin embargo, a menudo resulta controvertido, máxime en el contexto de grandes cambios políticos.

El enraizamiento en la respectiva nación y su cultura tiene sus virtudes, pero al mismo tiempo constituye –como dicen también algunos teólogos ortodoxos– la gran debilidad de la Ortodoxia, amén de ser motivo de múltiples tensiones entre las distintas Iglesias ortodoxas. A despecho de todas las tensiones y de los tonos en ocasiones duros, las Iglesias ortodoxas autocéfalas están en comunión espiritual entre sí. Por eso, una Iglesia autocéfala no necesita ni debe devenir activa en el territorio de otra de tales Iglesias ni tampoco tiene por qué establecer allí una jerarquía propia. Al contrario, toda Iglesia autocéfala debe respetar la integridad territorial de las demás. En este sentido, en las Iglesias ortodoxas encuentra aplicación el principio según el cual en una ciudad debe haber un único obispo.

El principio del territorio canónico tiene, según esto, validez entre las Iglesias ortodoxas, que están en plena comunión eclesial entre sí. Pero las propias Iglesias ortodoxas no lo aplican a su relación con las Iglesias no ortodoxas, con las que no mantienen comunión eclesial.

Esto no vale solo para relación con la Iglesia católica, sino también para la relación con las Iglesias orientales antiguas. Así, en Jerusalén y en Constantinopla no solo hay un patriarca ortodoxo griego, sino también un patriarca armenio (además de un patriarca latino o, respectivamente, un obispo católico); en el territorio del patriarcado de Alejandría está, junto al patriarca ortodoxo griego, el papa-patriarca copto y un arzobispo armenio (además del patriarca católico copto); en el territorio de Antioquía, junto al patriarcado ortodoxo griego, existe el patriarcado ortodoxo sirio (además del melquita y el maronita). En los territorios de diáspora de las Iglesias ortodoxas y de las Iglesias orientales antiguas, las jurisdicciones de unas y otras se yuxtaponen sin la más mínima coordinación. Las Iglesias ortodoxas no han conseguido hasta ahora encauzar hacia una clarificación esta cuestión, que desde hace tiempo forma parte del orden del día del planeado concilio panortodoxo.

Tampoco la Iglesia ortodoxa rusa ha vacilado en establecer en el Occidente latino, que indudablemente no pertenece a su territorio canónico, no solo una suerte de administraciones eclesiásticas, sino también diócesis con plena validez canónica (eparquías). Así, por ejemplo, hay un arzobispo ortodoxo ruso de Berlín y toda Alemania, un obispo de Viena y Budapest y un obispo de Bruselas y toda Bélgica.

En Rusia existe desde mucho tiempo antes de la Revolución de 1917 la diócesis católica de Mohilev. No fue impuesta por Roma, sino erigida en 1773 por la emperatriz Catalina II la Grande, sin consulta previa a Roma; en 1782 se convirtió en la metrópoli de toda Rusia. Después se erigieron las diócesis de Tiraspol y Vladivostok, así como el vicariato apostólico de Siberia.

Hoy no se puede regresar ya sin más a esas estructuras prerrevolucionarias. Las necesidades pastorales han cambiado drásticamente desde la Revolución rusa de octubre de 1917 y desde la Segunda Guerra Mundial, a resultas sobre todo de las deportaciones forzosas ordenadas por Stalin. En la actualidad, en todas las regiones de Rusia viven cristianos católicos que son ciudadanos rusos. Tienen derecho a un acompañamiento pastoral y no pueden ser discriminados respecto de los cristianos ortodoxos. No solo es

un derecho, sino también una obligación de la Iglesia católica responder a las nuevas necesidades pastorales mediante estructuras eclesiásticas «normales» en el ámbito de la actual Federación Rusa.

Para respetar en la medida de lo posible la sensibilidad de la parte ortodoxa rusa, la Santa Sede ha procedido con mucho tacto en el ejercicio de su derecho y su deber en la reciente elevación de las administraciones apostólicas a diócesis. Conscientemente, no ha creado una archidiócesis de Moscú paralela al patriarcado de Moscú, ni tampoco ha pretendido desplazar a esta, como se malinterpreta en Moscú. Antes bien, la Santa Sede ha creado la «archidiócesis de la Madre de Dios en Moscú». Así pues, el nombre de la diócesis no se refiere a la ciudad de Moscú, sino al nombre de la catedral (con el mismo procedimiento se han erigido diócesis en Saratov, Novosibirsk e Irkutsk). De este modo se respeta, hasta donde es posible en una situación de división, el principio veteroeclesial: «una ciudad, un obispo».

Por tanto, tampoco en el ámbito de la Ortodoxia, incluida la Iglesia ortodoxa rusa, es la existencia de estructuras canónicas paralelas algo absolutamente desconocido y nuevo, sino una praxis ejercida desde hace siglos por todas las Iglesias. Una solución a este problema solamente sería posible desde un punto de vista ecuménico, esto es, mediante el restablecimiento de la comunión eclesial plena. De ahí que no pueda uno lamentar las llamadas estructuras paralelas, que por desgracia son necesarias a causa de la división eclesiástica, y al mismo tiempo negarse al diálogo ecuménico.

III. ¿Qué significa proselitismo?

El principio del territorio canónico, rectamente entendido, no puede ser la razón de la dura reacción de Moscú. La razón reside más bien en la reinterpretación de tal principio en el sentido de las Iglesias nacionales. Para entender esto adecuadamente, hay que percatarse de que el ya mencionado documento base sobre doctrina social conoce una doble acepción de «nación»: la nación como comunidad étnica y la nación como el conjunto de los ciudadanos de un determinado Estado [1015]. Puesto que la Iglesia ortodoxa rusa conoce hoy la distinción (que no separación) de Estado e Iglesia [1016] y acentúa la libertad de esta respecto de aquel [1017], la reinterpretación del «territorio canónico» en el sentido de la Iglesia nacional no implica una Iglesia estatal a la antigua

usanza, sino la identificación con los ciudadanos de un determinado Estado, así como con el ámbito étnico impregnando de cultura ortodoxa rusa, que –por ejemplo, en el caso de Ucrania– se extiende más allá del territorio estatal de la actual Federación Rusa.

Según esta manera de ver las cosas, no solo todos los ciudadanos rusos, sino también todas las personas pertenecientes al espacio cultural ruso, son miembros de la Iglesia ortodoxa rusa o deben ser asignados a esta, como los numerosos no creyentes o no practicantes que hay en la actual Rusia al cabo de más de setenta años de permanente dominio forzoso, propaganda y educación comunistas. Por eso, la conversión de un ruso a la Iglesia católica se considera una traición.

En la actual Iglesia ortodoxa rusa existen claros indicios de una recuperación de tradiciones eslavófilas, que se manifiesta, por ejemplo, en las referencias a Dostoievski por contraposición al pionero del ecumenismo Vladimir Soloviev. Tales tendencias pretendidamente patriotas se vinculan a menudo con un chauvinismo nacional ruso, que está extendido en algunos círculos de la sociedad rusa actual y persigue aislarse de todo lo occidental y de todo lo católico romano. Así, el patriarca Alejo II pudo afirmar el 13 de diciembre de 2001 en la ceremonia inaugural del sexto concilio universal ruso: «La Ortodoxia rusa es profundamente nacional». En dicha asamblea, esta afirmación estuvo vinculada a una fuerte –y en parte burda– polémica antioccidental a cargo de algunos participantes de alto rango jerárquico, lo que en último término contradice los principios formulados en el sínodo del año 2000 [1018] .

Esta comprensión del territorio canónico reduce considerablemente el margen de acción pastoral de la Iglesia católica, al igual que el de otras Iglesias y comunidades eclesiales. Para la Iglesia ortodoxa rusa, la Iglesia católica en Rusia no es un socio, no es una Iglesia hermana. Más bien es tan solo tolerada dentro de límites estrechamente trazados. Según la comprensión ortodoxa rusa, solo puede atender pastoralmente a los fieles católicos por tradición. Esta es una posición que, abstrayendo por completo de razones teológicas, no se corresponde ya con las realidades actuales. Pues los cristianos católicos en Rusia, aunque étnicamente no son en la mayoría de los casos de origen ruso, están impregnados por la cultura rusa y hablan ruso. Por eso, la Iglesia católica, a diferencia de lo que quiere hacer creer la reacción de Moscú, no es ya una Iglesia extranjera. Según la constitución de la Federación Rusa, sus miembros son ciudadanos del Estado ruso con igualdad de derechos. De ahí que los privilegios de la Iglesia

ortodoxa rusa y la discriminación de la Iglesia católica, así como de las restantes Iglesias y comunidades eclesiales, que estableció la ley de religiones de 1997 sea –desde el punto de vista histórico– un anacronismo y –desde el punto de vista del derecho constitucional– un problema.

Únicamente sobre este trasfondo puede entenderse de modo correcto el reproche de proselitismo. Tal reproche no tiene que ver solo con que «ganar nuevos miembros» con métodos no consonantes con el Evangelio y la libertad humana (ayudas económicas y otras ventajas) esté, por supuesto, prohibido. Ni tampoco solo con que la Iglesia católica no deba actuar de forma proselitista en el sentido de «captar» y atraer hacia sí cristianos ortodoxos o, como suele decirse, de robar ovejas del rebaño ortodoxo. Se considera también «proselitismo» toda actividad evangelizadora que se dirija directa o indirectamente a los numerosos no creyentes de la actual Rusia, es más, toda forma de presencia pastoral que resulte o pueda resultar atractiva a los no creyentes.

La Iglesia ortodoxa intuye sus debilidades pastorales y evangelizadoras y tiene, por eso, miedo de la presencia católica, inferior en número, pero pastoralmente bastante más efectiva. Defiende su tradicional espacio cultural y quiere impedir que la Iglesia católica, a la que tiene por Iglesia extranjera, devenga un factor determinante, tanto numérica como cultural y religiosamente.

El problema del proselitismo se ha convertido, no solo en Rusia, en un problema que lastra las relaciones ecuménicas. También se le plantea a la Iglesia católica, por ejemplo, en Latinoamérica, a la vista de la aparición de nuevas sectas con una atrevida praxis misionera. Toda una serie de documentos ecuménicos se han ocupado de este problema. De ellos han resultado consensos y también acuerdos que podrían ser útiles para encontrar una solución a los problemas surgidos en Rusia.

A diferencia de las sectas, entre todas las llamadas Iglesias históricas existe unanimidad en el rechazo del proselitismo entendido en el sentido originario del término. Se está de acuerdo, pues, en que no se debe hacer propaganda del Evangelio con medios impuros. Entretanto también existe unanimidad en que entre las Iglesias no debe producirse por principio ningún «robo de fieles». Puesto que la Iglesia católica reconoce a las Iglesias ortodoxas como verdaderas Iglesias y sus sacramentos como verdaderos sacramentos y, por ende, como medios salvíficos para sus miembros, una actividad misionera dirigida a fieles ortodoxos está fuera de lugar. Esto fue reconocido ya por el

metropolita Andrei Szeptycki (1865-1944), que hoy es considerado el gran modelo de la Iglesia católica griega en Ucrania.

Hay, qué duda cabe, personas que muestran un exceso de celo. Pero también las hay en la Iglesia ortodoxa y en todas las demás Iglesias. Para adecuar su praxis en la medida de lo posible, los obispos católicos han pedido de forma reiterada a la Iglesia ortodoxa rusa que especifique algunos casos concretos en los que, en su opinión, se hayan cometido abusos, para así poder hablar no sobre reproches genéricos, sino sobre hechos concretos. A estas peticiones no han recibido respuesta alguna. Dialogando se podrían aclarar sin problemas la mayoría de las situaciones. De este modo, mediante diálogos bilaterales, se consiguió atenuar en gran medida el problema, por ejemplo, en el territorio del patriarcado antioqueno.

También en la cuestión de la conservación de la identidad cultural de Rusia, marcada por la tradición ortodoxa, podrían encontrarse con buena voluntad soluciones. La «política» y la «estrategia» de la Iglesia católica no pueden consistir en aprovechar las actuales debilidades de las Iglesias ortodoxas para hacer de Rusia un país católico. Aunque quisiéramos, no estaríamos en condiciones de hacerlo. Pero esa no es en modo alguno nuestra intención. Al contrario, queremos ayudar a la Iglesia ortodoxa a ejercer mejor y más efectivamente su responsabilidad misionera y pastoral.

Esto llevamos haciéndolo desde hace ya muchos años –y hasta la fecha– con importantes aportaciones económicas de nuestras organizaciones benéficas eclesiásticas (Kirche in Not, Renovabis, etc.) y de numerosas diócesis e instituciones católicas, así como mediante el fomento de centros de formación teológica de la Iglesia ortodoxa rusa y mediante becas para ayudar a sacerdotes ortodoxos que son enviados por su obispo a ampliar estudios en Occidente. Tal ayuda y colaboración podría incrementarse. Pero mientras la parte ortodoxa rusa se cierre en banda al diálogo, no será posible la solución de casos concretos ni la colaboración que ella misma desea.

Interrumpiendo el diálogo, la Iglesia ortodoxa rusa se perjudica más que nada a sí misma y perjudica también sus propios intereses, correctamente entendidos. Sobre todo, de este modo proporciona impulso no a las fuerzas moderadas, sino a las fuerzas fanáticas y en extremo celosas. Fomenta con ello justo lo que tanto teme y combate.

Queda, sin embargo, un problema fundamental: las conversiones individuales. Se trata –rara vez– de cristianos ortodoxos o –más frecuentemente– de no creyentes que se

sienten atraídos por la fe y la vida católicas y, después de una concienzuda reflexión, quieren incorporarse libremente y por razones de conciencia a la Iglesia católica. Tales conversiones individuales no son la meta del movimiento ecuménico, que se orienta a la comunión plena entre las Iglesias. Pero tampoco contradicen la aspiración ecuménica [1019] . Pues ninguna Iglesia puede excluir la posibilidad de conversiones individuales ni rechazar a las personas que, por sincera convicción, quieran adherirse a ella. Esto iría en contra de la misión universal de la Iglesia. Tampoco las diócesis ortodoxas en Occidente se conducen de otro modo y acogen con toda naturalidad a conversos.

La Iglesia ortodoxa rusa, en tanto en cuanto extiende el reproche de proselitismo a los casos de conversiones individuales, que son relativamente pocos, pero tienen gran importancia, no solo utiliza una doble vara de medir. También intenta privar a la Iglesia católica de Rusia de una dimensión esencial de su ser Iglesia. Esto es teológicamente inaceptable. El concilio Vaticano II lo formuló de la siguiente manera: «La Iglesia peregrinante es misionera por su naturaleza» [1020] . El papa Pablo VI, apoyándose en ello, caracterizó la evangelización como la identidad más profunda de la Iglesia [1021] . El papa Juan Pablo II ha vuelto a poner enfáticamente de relieve esta tarea misionera en su encíclica sobre la misión, *Redemptoris missio*.

En muchos lugares se han llevado a cabo entretanto diálogos entre unas Iglesias y otras sobre cómo se debe proceder de mutuo acuerdo en la práctica en casos de conversiones individuales. Esto debería ser posible también en Rusia. Pero la Iglesia católica no puede permitir que, en nombre de un concepto de proselitismo abusivamente dilatado, se le prive de la dimensión misionera de su ser Iglesia. La identificación de la Iglesia ortodoxa rusa con una cultura éticamente determinada que se esconde tras tal dilatación del reproche de proselitismo conduce en último término a una herejía eclesiológica. Conllevaría una secularización de la Iglesia, lo que no podría acabar sino en una profunda crisis espiritual de la propia Iglesia ortodoxa rusa.

IV. La libertad religiosa como problema fundamental

El problema de los conversos plantea la cuestión básica de la libertad religiosa. Esto se refiere al derecho humano fundamental de que nadie sea forzado a adoptar una religión

determinada ni a realizar un acto religioso determinado, sino que todo el mundo pueda elegir libremente su religión y también practicarla en público. El conflicto entre Moscú y Roma es, en el fondo, expresión de la crítica ortodoxa rusa a los derechos humanos y, en especial, al derecho de libertad de conciencia y religión.

También a la Iglesia católica le costó largo tiempo llegar al reconocimiento de la libertad religiosa. La convicción de que la fe es, por su naturaleza, un acto libre fue acentuada ya por los padres de la Iglesia y atestiguada con su sangre por los mártires de los primeros siglos. Pero la libertad de ejercicio de la religión se restringió tras el giro constantiniano y tras la declaración del cristianismo como religión oficial del Estado por el emperador Teodosio (325). A lo sumo existía tolerancia, pero no libertad religiosa. Lo que más difícil le resultó aceptar a la Iglesia católica fue la comprensión liberal surgida en la Ilustración moderna. La Iglesia católica defendía que solo la verdad tiene derecho a existir, no así el error; y rechazó la idea liberal de la libertad de conciencia y de religión.

Solo el concilio Vaticano II, tras largos y dramáticos debates, logró un avance en este terreno con la declaración *Dignitatis humanae*. El entonces arzobispo de Cracovia, el cardenal Karol Wojtyla, pronunció en el aula conciliar un importante discurso, en el que puso de relieve que la verdad y la libertad se hallan referidas la una a la otra. Pues la verdad solo puede ser conocida y reconocida en libertad; y a la inversa, la libertad halla su cumplimiento no en la arbitrariedad insustancial, sino en la orientación a la verdad.

En esta línea de la recíproca referencia de verdad y libertad encontró la Iglesia católica en el concilio el camino por el que poner fin a la era constantiniana sin caer en la moderna concepción liberal de la libertad. Encontró así su posición en el mundo moderno liberal y pluralista, pero no mediante acomodación, sino en constructiva confrontación con él y con su comprensión individualista de la libertad.

Tras largo tiempo de represión comunista, la Iglesia ortodoxa rusa empezó hace poco más de una década a confrontarse con el mundo moderno pluralista. Resulta, pues, comprensible que todavía esté buscando su lugar en él. Eso requiere paciencia por nuestra parte. Pues hasta ahora no ha hecho sino cerrarse y condenar la libertad religiosa como expresión del individualismo liberal de Occidente. Para ella, la integración social y cultural tiene prioridad sobre la libertad individual, incluso en las cuestiones relativas a la práctica de la religión.

Con ello se evidencia el trasfondo teológico más profundo de la controversia en torno al principio del territorio canónico y al proselitismo. La argumentación de la Iglesia ortodoxa rusa tiene en el fondo un carácter ideológico. No solo defiende una realidad rusa que entretanto ya no existe, sino también una teológicamente problemática relación entre Iglesia y pueblo o Iglesia y cultura, que tiene como objetivo asegurar la hegemonía a la Iglesia ortodoxa rusa en detrimento no solo de la Iglesia católica, sino también de la libertad personal del individuo.

Mientras la Iglesia ortodoxa rusa se aferre a esta posición ideológica, no podrá entablar un diálogo constructivo con la sociedad moderna ni con la Iglesia católica. Ciertamente, su posición es coherente en sí, pero carece de proyección de futuro. Por eso, en vez de interrumpir el diálogo con la Iglesia católica, haría bien en mantenerlo vivo, a fin de salir del punto muerto en que ella se encuentra y asumir de modo crítico-constructivo el lugar que le corresponde en el mundo actual, especialmente en la Europa en proceso de unión. La Iglesia católica está dispuesta a un diálogo semejante y a la colaboración.

Ir al índice

32.
El diálogo
entre Oriente y Occidente.

Pasado, presente y futuro

Desde hace mil años nos encontramos ante la división entre las Iglesias de Oriente y la Iglesia de Occidente. Esta es una constatación que únicamente puede suscitar tristeza y vergüenza en cualquiera que piense en la oración de Jesús en la víspera de su muerte. Jesús pidió en oración que todos fuéramos uno. Quería una sola Iglesia. Y desde hace mil años los cristianos escenificamos ante el mundo el escándalo de la división. Ello debilita nuestra credibilidad y carisma, máxime en un mundo tan secularizado como el actual. Todas las personas para las que la Iglesia de Jesucristo sea importante deben, por eso, hacer de la causa ecuménica una preocupación fundamental. El concilio Vaticano II la estableció como una de sus prioridades; el papa Juan Pablo II ha asumido expresamente esta fijación de prioridades y ha declarado que la opción del concilio por el ecumenismo es irreversible.

I. ¿Dónde y por qué se separaron Oriente y Occidente?

En 1959 el famoso teólogo francés Yves Congar publicó un libro sobre la división eclesial de Oriente y Occidente que en francés se titula *Neuf cents ans après* y en alemán *Zerrissene Christenheit. Wo trennten sich Ost und West?* [Cristianismo dividido: ¿dónde se separaron Oriente y Occidente?; el libro se publicó en español bajo el título *Cristianos ortodoxos*]. El subtítulo de la edición alemana: «¿Dónde se separaron Oriente y Occidente?», me pareció importante. Pues, cuando leí el libro por primera vez, me di cuenta de que no está nada claro y resulta mucho más difícil de lo que normalmente se

piensa responder a la pregunta de dónde, cuándo, por qué y cómo se separaron nuestras Iglesias.

Habitualmente se da como fecha el año 1054. Fue entonces cuando el legado pontificio Humberto de Silva Candida y el patriarca griego Cerulario de Constantinopla se excomulgaron mutuamente. Pero esta excomunión afectó solo a estos dos señores, dos varones irreconciliables y pendencieros, no así a sus respectivas Iglesias. Además, en el momento de la excomunión, el papa de Roma había muerto ya, hecho este que suponía la revocación automática de la potestad de su legado. En consecuencia, la excomunión no era canónicamente válida.

A ello se añade que ya antes de 1054 con frecuencia se habían producido dificultades e incluso cismas entre Oriente y Occidente. Así pues, no es tan sencillo hablar del primer milenio como el milenio de la Iglesia indivisa. Pero a todos estos cismas se les puso fin en algún momento. También el cisma de 1054 fue pronto revertido por parte romana. Así, después de 1054 siguió habiendo colaboración e incluso celebraciones eucarísticas conjuntas entre las dos Iglesias. Todavía en 1453 se celebró conjuntamente en Santa Sofía la última eucaristía antes de la toma de Constantinopla por los turcos. Con anterioridad había tenido lugar el concilio de unión de Ferrara-Florencia (1439-1442), celebrado en común, pero en la práctica posteriormente fracasado. Por consiguiente, 1054 es una fecha simbólica.

La verdadera cesura en la relación entre Oriente y Occidente fue la conquista de Constantinopla en 1204 durante la cuarta cruzada, cuando los cruzados latinos, empujados sobre todo por los venecianos, tomaron y saquearon la ciudad, ocasionando un terrible baño de sangre. Esta barbaridad y el establecimiento de un patriarcado latino en Constantinopla constituyeron una pésima inversión de la idea de cruzada y llevaron a una irreparable ruptura entre Oriente y Occidente. El papa Juan Pablo II pidió expresamente perdón por ello en su visita a Atenas en 2001.

La pregunta es: ¿cómo se pudo llegar tan lejos? ¿Cómo fue posible que los cristianos se hicieran eso unos a otros? La respuesta de Yves Congar a este interrogante, que a mí se me antoja convincente, reza: Oriente y Occidente no se separaron en una fecha determinada; antes bien, se fueron distanciando poco a poco a lo largo de un prolongado proceso histórico. Se alejaron vitalmente, hasta que al final no se entendían

ya el uno al otro y se habían convertido en extraños. Esta extrañeza, unida al mutuo desconocimiento y a los prejuicios recíprocos, ha perdurado en parte hasta la fecha.

Determinantes fueron ante todo las diferencias culturales. Oriente y Occidente ya no entendían el lenguaje del otro: el griego en un caso, el latín en el otro. A partir de la división del Imperio romano, en la primera y en la nueva Roma se configuraron dos culturas diferentes. Hubo también diferencias políticas. Mientras que la Roma de Occidente se desplomó ya en el siglo V a consecuencia de la invasión de los bárbaros, el Imperio bizantino pervivió aún casi mil años más. Pero puesto que no cabía esperar ayuda de la Roma de Oriente, la Roma occidental se volvió hacia los francos, a quienes los bizantinos denominaban despectivamente «bárbaros». Así surgió el Sacro Imperio Romano Germánico, que ya con Carlomagno entró en competencia y conflicto con la Roma de Oriente, para la que todo esto no era sino una vergonzosa traición.

En adelante, Oriente y Occidente siguieron caminos separados. Simultáneamente con el cisma de 1054, en Occidente estalló la polémica de las investiduras y, a causa de ella, tuvieron lugar las disputas medievales entre el papa y el emperador. Con ello se abrió paso en Occidente una distinción entre el poder eclesiástico y el poder secular. Oriente, en cambio, se atuvo a la idea de la sinfonía entre Estado e Iglesia. La diferente evolución política conllevó diferencias culturales y sociales. En Occidente se configuró el cristianismo medieval, que tanto en la teología y la espiritualidad como en sus manifestaciones artísticas permaneció y –en gran medida– permanece hasta hoy extraño a Oriente.

Sin embargo, no hubo solo diferencias culturales, sino también teológicas; y sería falso situar las diferencias teológicas solamente en el segundo milenio. El concilio Vaticano II tiene razón cuando afirma que el único mensaje del Evangelio fue recibido desde el principio de modo distinto en Oriente y Occidente, llevando a formas eclesiales de vida heterogéneas. Pese a las grandes afinidades en la doctrina de la Trinidad y en la cristología, que se expresaron en los credos de los concilios ecuménicos, Oriente y Occidente tuvieron desde el principio eclesiologías y estructuras eclesiásticas diferentes. Oriente se atuvo a su constitución patriarcal y sinodal, mientras que en Occidente se plasmó con más fuerza, ya en el primer milenio, la idea romana de primado.

Pero a pesar de estas diferencias y de cismas ocasionales, Oriente y Occidente permanecieron en el primer milenio en *communio* eclesial. Las diferencias no se veían

como motivo de separación entre las Iglesias. Había una unidad en la diversidad, tal cual fue reconocida como legítima por el Vaticano II. Solamente después se convirtieron las diferencias teológicas y eclesiológicas en antítesis dogmáticas. Las diferencias generan tensiones, pero las tensiones forman parte de la vida. Los polos de una tensión pueden complementarse mutuamente, constituyendo así la riqueza de la vida. Tan solo cuando las diferencias se desgajan del conjunto, independizándose y absolutizándose, se convierten en contraposiciones letales. Y eso lo que entre Oriente y Occidente existe en parte hasta hoy.

En lo que sigue quiero examinar las dos contraposiciones más obstinadas: la cuestión del *filioque* y la cuestión del primado papal.

II. La controversia sobre el *filioque*

Una cuestión controvertida es la presencia del *filioque* en el texto del credo latino. Este dice: «Creo en el Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo (*filioque*)». El credo oriental no conoce este añadido del *filioque*. Ha conservado la forma originaria del credo niceno-constantinopolitano del año 381. Al respecto estalló una vehemente, pero estéril controversia. Tal controversia tiene dos aspectos, uno canónico y otro dogmático.

Para Oriente existe sobre todo un problema canónico. Concierne a la pregunta de si fue canónicamente legítimo que la Iglesia de Occidente incorporara este añadido al credo hasta entonces común y, sobre todo, si fue legítimo que hiciera eso en solitario, sin contar con Oriente. La Iglesia de Oriente niega toda legitimidad a ese proceder y lo califica de arbitrariedad anticanónica y cismática. Remite al tercer concilio ecuménico, celebrado en Éfeso en 431, que en el canon 7 prohíbe la formulación de *hetéra pístis*, de otro credo. Por eso, el *filioque* es considerado por Oriente canónicamente irregular.

Occidente, en cambio, dice: Éfeso solo prohibió formular una fe materialmente distinta, que falsificara el sentido del credo originario. Pero según la opinión occidental, aquí no hay nada de eso. En el *filioque* no se trata de una fe materialmente distinta, sino de la explicación y desarrollo de la única fe. Y eso no lo prohíbe Éfeso. Por lo demás, cabe demostrar que el concilio de Éfeso, con su prohibición, no se refería al credo de Constantinopla, que a la sazón no se conocía, sino al credo de Nicea (325), en el que el

desarrollo del tercer artículo todavía era muy rudimentario. Allí se dice: «Creo en el Espíritu Santo». Solo posteriormente añadió el concilio de Constantinopla (381): «Creo en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida» (*Kýrion kaì zōopoión*). Por consiguiente, ya Constantinopla introdujo un añadido explicativo, no falseador.

En el fondo, este problema canónico tiene que ver con comprensiones distintas de la tradición. Tanto Oriente como Occidente afirman que la única fe posible es la recibida de los apóstoles, que no puede haber una fe nueva y distinta de ella. Pero Occidente sostiene una visión más histórico-dinámica de la tradición. Parte de que el conocimiento y la intelección de la única fe pueden desplegarse históricamente. Por el contrario, Oriente defiende, en lo que atañe a las formulaciones, una visión más estática. Esto constituye una diferencia de mentalidad más que un problema dogmático.

Con ello llegamos al aspecto dogmático de la cuestión. En los primeros siglos no existía aquí ningún problema. Oriente y Occidente estaban en comunión, tenían la misma fe. Conjuntamente estaban y están convencidos de que el Padre es el único punto de partida, la única fuente y causa en la Trinidad; de él proceden tanto el Hijo como el Padre. Se habla de la *monarchía* del Padre. Esto es común a Oriente y Occidente. Pero para la relación entre el Hijo y el Espíritu, las dos Iglesias conocieron desde muy pronto fórmulas teológicas heterogéneas. Oriente decía en general: el Espíritu procede del Padre a través del Hijo; Occidente utilizaba esta otra formulación: el Espíritu procede del Padre y del Hijo. Pero ya en los primeros siglos hubo también en Oriente, especialmente en Alejandría, fórmulas que sonaban parecidas a las occidentales. Estas diferencias teológicas no inquietaban a nadie. No se veía ningún problema en la existencia de distintas formulaciones teológicas; se tenía conciencia de que se compartía la misma fe. Todavía en el siglo VII defendió Máximo el Confesor la forma occidental de expresión y dijo que, en lo tocante al contenido, afirmaba lo mismo que la oriental.

La diferencia se debe en último término a que Oriente, en su teología trinitaria, parte de las tres personas (*hypostáseis*), mientras que Occidente lo hace de la única esencia divina, de la *substantia divina*. Para Occidente devino determinante la doctrina psicológica de la Trinidad de san Agustín, según la cual el Espíritu Santo es el amor mutuo del Padre y el Hijo. En este sentido, procede del Padre y del Hijo. Pero con ello no se piensa en dos puntos de partida distintos dentro de la Trinidad, pues todo lo que el Hijo tiene lo ha recibido del Padre, incluso la fuerza de espirar el Espíritu Santo junto

con el Padre. Por eso, ya Agustín afirmó que el Espíritu procede principalmente (*principaliter*) del Padre.

Esta discrepancia teológica, pero hasta entonces no dogmática, solo se convirtió en problema con Focio en el siglo IX. Focio acusó a la teología latina de enseñar un doble origen del Espíritu Santo, a partir del Padre y a partir del Hijo, fragmentando de este modo la Trinidad; en cambio, la tradición oriental, en tanto en cuanto consideraba al Padre origen único y fuente única (*archḕ kaì pēgḗ*), salvaguardaba la unidad de la Trinidad. Focio afirmaba: el Espíritu procede exclusivamente del Padre (*ek mónou toû patrós*). Tal patrimonismo representa también para Oriente una innovación, ya que esta fórmula no existía en la tradición oriental anterior. Occidente se defendió contra esta acusación de enseñar un doble principio del Espíritu Santo. El segundo concilio de Lyon (1274) rechazó expresamente la doctrina de dos principios en la Trinidad. En un examen más detenido, uno se percata de que se trata de un malentendido terminológico. Los griegos usaban dos términos diferentes para «proceder»: distinguían entre *ekpóreusis* y *proíenai*. Los latinos, en cambio, solamente tenían el término *procedere*; de ahí que no pudieran expresar con tanta precisión conceptual el diferente modo de proceder el Espíritu del Padre, por un lado, y del Hijo, por otro.

Pero al principio se trataba de sutiles diferencias teológicas, de teologúmenos distintos, no de diferencias dogmáticas. El problema devino dogmático en Occidente en el curso de las controversias con los últimos epígonos del arrianismo en España. Estos negaban que el Hijo fuera consustancial con el Padre. Contra este arrianismo se quiso poner de relieve la consustancialidad del Padre y el Hijo, y por eso se afirmó: el Padre y el Hijo tienen todo en común, incluida la espiración del Espíritu, lo que explica el añadido del *filioque*. Esto ocurrió en algunos sínodos provinciales de Toledo entre los siglos V y VII; y luego, por iniciativa del emperador Carlomagno, en los sínodos de Fráncfort (794) y Aquisgrán (809). Pero estos sínodos se ocuparon de un problema que no existía en Oriente. Así, motivado por una situación diferente, tuvo lugar el peculiar desarrollo occidental, que en el fondo defendía, sin embargo, una preocupación común a Oriente y Occidente: la consustancialidad del Hijo con el Padre.

La controversia teológica no se convirtió en una controversia dogmática y eclesial hasta que se intentó no solo enseñar el *filioque*, sino también incluirlo en el credo común del año 381. Inicialmente, Roma adoptó una postura cautelosa, incluso de rechazo. El

papa León III se pronunció en contra de la inclusión del *filioque* en el credo. Fue el papa Benedicto VIII quien, cediendo a las presiones de Enrique II con motivo de su coronación imperial (1014), introdujo el *filioque* en el credo de la misa latina. Oriente reaccionó con dureza y borró el nombre del papa de los dípticos, es decir, dejó de mencionarlo en la celebración de la eucaristía, suspendiendo con ello la comunión eclesial.

El concilio Lateranense IV (1215) y el concilio de Lyon II (1274) confirmaron el *filioque*. En el concilio unionista de Ferrara-Florencia (1439-1445) se debatió por extenso al respecto, lo que llevó al reconocimiento de la fórmula griega: «a través del Hijo», si bien se afirmó que el *filioque* había sido añadido al credo de forma legítima y razonable. Esta decisión del concilio de Florencia volvió a ser rechazada después por los griegos. Y así, el *filioque* ha seguido interponiéndose entre nosotros como motivo de división.

Así y todo, Occidente nunca ha añadido el *filioque* a su versión griega del credo. Incluso en la misa papal que existió hasta el concilio Vaticano II y en la que el credo se rezaba o cantaba tanto en latín como en griego, el texto griego no tenía el *filioque*. El papa Benedicto XIV decidió expresamente en 1742 y 1755 que los orientales unidos a Roma podían seguir utilizando el credo en la forma inalterada del año 381. El papa actual, en los actos ecuménicos en los que se habla griego, siempre dice el credo en su forma originaria. Esto muestra que para Occidente no se trata de un problema que separe a las Iglesias.

De manera bastante más tajante se ve la cuestión en la mayoría de las Iglesias orientales. Sobre todo Vladimir Lossky ha renovado e incluso agudizado el rechazo del *filioque*. A su juicio, el *filioque* representa la herejía básica del catolicismo. Pues esta doctrina hace depender al Espíritu Santo por entero del Hijo, subordinándolo a este. De ahí que sea responsable de la subordinación de la dimensión espiritual de la Iglesia a la dimensión institucional, que se expresa sobre todo en la pretensión primacial del papa. Pero también en Oriente se han producido algunos desarrollos. Sobre todo Vasily Bolotov, teólogo de San Petersburgo, afirmó ya en 1898 que el *filioque* era canónicamente ilegítimo, pero no un error dogmático, sino un teologúmeno diferente. Otros prestigiosos teólogos ortodoxos, como, por ejemplo, Paul Evdokimov, piensan de modo análogo.

La teología latina contemporánea suscribe de manera casi unánime la opinión de que sobre la base de una y la misma fe se alzan dos tradiciones diferentes, igual de legítimas, que, lejos de contradecirse, se complementan y, por ende, pueden reconocerse mutuamente. Esta es también la opinión de un documento del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, *Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit* [Las tradiciones griega y latina referentes a la procesión del Espíritu Santo]. Este texto se remonta a la petición que el papa Juan Pablo II formuló, en presencia del patriarca ecuménico Bartolomé, en una homilía pronunciada el 29 de junio de 1995. Pidió que se pusiera de manifiesto la armonía plena de ambas tradiciones. El texto fue publicado en 1995 en el *Osservatore Romano* como artículo de tres estrellas. Ello no le confiere carácter oficial, pero sí oficioso.

La Trinidad es en último término un misterio que ninguna teología puede nunca agotar; todos los intentos teológicos se quedan en obras incompletas. De ahí que sean posibles diversos accesos a la cuestión y diversos énfasis. Así, las afirmaciones de Oriente y Occidente no se contradicen, sino que más bien se complementan; las dos tienen su parte de razón y materialmente están en plena armonía una con otra. Por eso no pretende Occidente imponer a Oriente el *filioque*. Para Occidente incluso no sería fundamentalmente un problema dogmático renunciar al *filioque*, si bien a condición de que Oriente no siguiera calificando de herético este añadido. Pero ni Occidente debería imponer nada a Oriente ni tampoco al revés. Occidente y Oriente deberían reconocer y valorar la unidad en una legítima diversidad.

Mucho más importante que la inútil y estéril disputa sobre el *filioque* es hoy que demos testimonio de –y hagamos comprensible– nuestra común fe en la acción del Espíritu Santo a un mundo secularizado que se deja guiar por espíritus muy distintos del Espíritu divino. Para el mundo actual, que no conoce ni entiende ya nuestra fe en el Espíritu Santo, hay cosas más importantes que polemizar sobre el *filioque*; a saber, hacer comprensible a nuestros contemporáneos la pneumatología en su conjunto y animarlos a vivir desde el santo Espíritu de Dios. El *filioque* podría ser entonces, como en los primeros siglos, un interesante punto de debate intrateológico y podría expresar una legítima diferencia dentro de la unidad; pero esta fórmula no tiene por qué ser motivo de separación de las Iglesias. Perseguimos la unidad de la Iglesia, pero no como uniformidad, sino como unidad en la diversidad.

III. La controversia sobre el primado de Roma

Estoy convencido, como lo están también numerosos teólogos y obispos católicos, que solo existe una diferencia dogmática seria y un problema dogmático serio entre Oriente y Occidente: la pretensión primacial del obispo de Roma. Ya el papa Pablo VI y el papa Juan Pablo II han percibido con claridad y también afirmado que, para los cristianos no católicos, el papado es el mayor obstáculo en el camino hacia la unidad.

De ahí que el papa Juan Pablo II, en la encíclica *Ut unum sint* (1995), tomara la iniciativa y pidiera a las Iglesias separadas entablar con él un diálogo fraternal y paciente sobre la pregunta de cómo debe desempeñarse en la actualidad y en el futuro, sin renunciar a su sustancia, el ministerio petrino. Las Iglesias ortodoxas también están, por tanto, invitadas a hacer propuestas sobre la futura forma concreta del ministerio petrino en el marco de una eclesiología de *communio* [1022] .

Por eso no me compete a mí dar ahora una respuesta definitiva a esta cuestión tan difícil. Tal respuesta no existe todavía; debemos encontrarla en común. Tan solo puedo ofrecer algunas indicaciones, que no pretenden ser sino una invitación a participar en la solución del problema.

Tampoco en la cuestión del ministerio petrino existen únicamente diferencias y oposiciones; también hay una base común. Estamos de acuerdo en que el apóstol Pedro tuvo un papel especial en el círculo de los apóstoles: fue su portavoz y, según una antigua tradición, también el primer testigo de la resurrección (cf. Lc 24,34.36; 1 Cor 15,5) y el cabeza de la primitiva comunidad jerosolimitana (cf. Hch 1–11). En el concilio apostólico desempeñó un papel determinante (cf. Hch 15). Así, el Nuevo Testamento no solo contiene los famosos pasajes sobre Pedro, en especial el dicho sobre la piedra (o roca) y el dicho sobre las llaves del reino de los cielos (cf. Mt 16,18; véase también Lc 22,32; Jn 21,15-17), sino toda una tradición petrina, que se encuentra en 1 y 2 Pedro.

También compartimos la convicción de que la tradición petrina se prolonga en la época posapostólica. Desde el principio tuvo un perfil más marcado en Occidente que en Oriente. Pero era convicción común a ambos que a la Iglesia de Roma le corresponde –tal como lo expresa Ignacio de Antioquía– un primado en el amor. Después de los concilios de Nicea (325), Constantinopla (381) y Calcedonia (451), Roma asume el primer lugar entre las sedes episcopales.

Este primado no se basa en que Roma era a la sazón la capital del Imperio romano. Esa sería una fundamentación política, que hoy resultaría insustancial. Los testimonios veteroeclesiales, por ejemplo, los de Ireneo de Lyon [1023] , evidencian que el primado no se fundamentaba política, sino teológicamente, en concreto en el hecho de que en Roma se veneraban los sepulcros de los apóstoles Pedro y Pablo. Roma es, por consiguiente, el lugar de la especial *memoria* de Pedro y de la tradición petrina.

Si este primado se caracteriza como *primatus honoris*, entonces el honor no puede entenderse como mera muestra protocolaria de respeto. En griego, «honor» (*timḗ*) significa «prestigio» e incluye autoridad. Pero en el primer milenio esta autoridad no era para Oriente fundamento de jurisdicción directa alguna. En los primeros siglos, Roma no era un centro administrativo, sino una suerte de centro de gravedad, un centro de comunicación entre la Iglesia de Oriente y la de Occidente, en cierto modo también una instancia de apelación en cuestiones controvertidas.

Estos acentos se colocaron de manera distinta en Oriente y Occidente. Pero ello no resultó en una diferencia separadora de las Iglesias. Solo en el segundo milenio, o sea, después del cisma de 1054, se convirtió la doctrina de un primado universal de jurisdicción en doctrina vinculante en Occidente. Esto aconteció ya en diferentes concilios medievales (Lateranense IV [1215], Lionés II [1274], Florencia [1439-1445]) y culminó en el concilio Vaticano I (1869-1970), con sus dos dogmas sobre el primado de jurisdicción y la infalibilidad del papa.

Estos dogmas son doctrina vinculante para la Iglesia católica; las Iglesias ortodoxas, en cambio, los rechazan. Por eso, la cuestión decisiva reza: ¿cómo podemos salir de este cuello de botella? Hasta ahora no ha sido posible encontrar una solución de común acuerdo. Pero sí que hay varias posibles vías de solución. Me limitaré a exponer dos de ellas.

La primera procede de una famosa formulación utilizada por Joseph Ratzinger (a la sazón catedrático de teología) en Graz (Austria) en 1976. Tal formulación dice que hoy no se puede exigir a las Iglesias ortodoxas más de lo que se consideraba legítimo en el primer milenio, o sea, hace mil años. La Iglesia, en efecto, es la misma en todos los siglos; de ahí que los dogmas del concilio Vaticano I deban ser interpretados en un sentido tal que no contradigan la praxis del primer milenio, sino que dejen sitio para esta.

Ello se corresponde también con las intenciones del propio Vaticano I. Pues el concilio dice expresamente que quiere definir su doctrina en consonancia con la fe antigua y constante de la Iglesia universal [1024] . También la encíclica *Ut unum sint* sugiere con cautela que los dogmas del Vaticano I deben ser interpretados en el horizonte del primer milenio [1025] .

Lo anterior no puede significar que hoy se deba regresar al primer milenio. Tal cosa es históricamente imposible. Tampoco en las Iglesias ortodoxas se ha detenido el tiempo en el segundo milenio. De ahí que para el tercer milenio haya que encontrar una solución que tome adecuadamente en consideración el desarrollo tanto del primer milenio como del segundo.

Esto podría llevar en el futuro a una praxis del primado que, al igual que en el primer milenio, sea diferente en Oriente y Occidente. Ya en la actualidad es el ejercicio del primado en las Iglesias orientales que están en comunión con Roma diferente del que se da en la Iglesia latina. Estas Iglesias son Iglesias *sui iuris*, o sea, con un derecho propio [1026] ; tienen una constitución patriarcal y sinodal y nombran sus propios obispos. Esto muestra que en el ejercicio concreto del primado existe mayor flexibilidad y diversidad de lo que suele suponerse. Así pues, no se trata de imponer a las Iglesias de Oriente la forma actual de ejercicio del primado en la Iglesia occidental. Es posible la unidad en la diversidad.

Una segunda vía de solución pasa por aclarar qué significa en concreto tal flexibilidad. Asume la más importante preocupación ortodoxa, que se plasma en el canon 34 de las *Constituciones apostólicas* (siglo IV). A él remiten las Iglesias ortodoxas una y otra vez en los diálogos ecuménicos. En este canon se dice que en cada provincia eclesiástica debe haber, entre los obispos, uno que sea el primero. El cual, sin embargo, debe decidir siempre de acuerdo con los demás obispos; y estos, a su vez, no deben tomar ninguna decisión importante sin el asentimiento del primero de los obispos. Este canon constituye la base del ordenamiento sinodal, que es esencial para las Iglesias orientales, las cuales consideran que debería regir también en la Iglesia universal, porque la estructura sinodal se corresponde con la realidad de *communio* de la Iglesia.

Se plantea así la pregunta de si –y en caso de respuesta afirmativa, en qué medida– el principio comunional y sinodal es conciliable con el principio primacial y si la constitución patriarcal se compadece con la constitución primacial. En mi opinión, ello es

básicamente posible. Ya el concilio Vaticano II dio los primeros pasos en esta dirección poniendo de relieve la relevancia propia de las Iglesias locales [1027] y la estructura colegial del episcopado [1028] y creando el sínodo de los obispos [1029]. En la fase posconciliar surgieron otras instituciones de naturaleza casi sinodal tanto en el plano de la Iglesia universal como en el de las Iglesias locales. Este desarrollo no está en modo alguno concluido; también muchos fieles, obispos y teólogos católicos desean que se siga avanzando. Las Iglesias ortodoxas podrían, pues, aportar importantes aspectos a una unidad futura y enriquecer con sus experiencias sinodales a la Iglesia latina. Y a la inversa, la Iglesia católica posee asimismo algo esencial que aportar a una futura comunión eclesial plena. Pues en el ministerio petrino tiene la Iglesia un punto de referencia común, un símbolo e instrumento tanto de su unidad como de su libertad respecto de dependencias nacionales. Estos dos aspectos, la unidad intereclesial y la libertad respecto de la respectiva nación, son a nuestro juicio problemas de las Iglesias ortodoxas. La libertad respecto de Roma se compra a menudo al precio de otras dependencias. Así, el ministerio petrino debe entenderse como signo e instrumento de la unidad y la libertad de la Iglesia. Es, por eso, un don esencial y valioso del Señor a su Iglesia.

En el marco de la eclesiología de *communio*, el ministerio petrino del futuro podría ser no tanto la cima jerárquica de la Iglesia cuanto el centro de gravedad de su unidad. Tendría la tarea de conservar la unidad de la Iglesia en una fe apostólica de modo tal que la legítima autonomía de las Iglesias, lejos de suprimirse, se confirmara, reforzara y defendiera [1030]. Para ello no hace falta una autoridad administrativa suprema. Según Jn 21,15-17, se trata más bien de una tarea de pastoreo, o sea, una tarea pastoral y espiritual, de un ministerio de la misericordia, como dice Juan Pablo II [1031]. Sin embargo, sería ilusorio concebir semejante ministerio sin la potestad (*exousía*) de «atar y desatar» (Mt 16,19) conferida por el Señor a Pedro, o sea, sin la potestad de conceder la *communio* o excluir de ella. Sin embargo, esto último no puede ser sino el raro caso extremo; en el caso normal, la tarea de Pedro consiste en fortalecer a sus hermanos (cf. Lc 22,32).

Tal concepción lleva a una nueva forma, posconstantiniana, del papado. Es vivida ya ejemplarmente por el papa Juan Pablo II, en su debilidad y fragilidad física. En su fragilidad, el papa nos muestra que no es ningún superejecutivo ni tampoco un

emperador. Debe renunciar a muchas cosas relativas al gobierno exterior, con lo que evidencia que todo ello no forma parte esencial de su ministerio. Lo esencial es otra cosa. En su debilidad física, el papa presta el servicio esencial encomendado a Pedro: justamente en su debilidad humana es testigo de la fuerza de la cruz. Con ello fortalece a sus hermanos y a la Iglesia toda. De este modo responde el papa a la pregunta planteada por él mismo sobre la forma futura del ministerio petrino. Es un ministerio testimonial bajo el signo de la cruz.

Quanta est nobis via? ¿Cuán largo es el camino que aún tenemos ante nosotros? No lo sé. No me hago ilusiones sobre las dificultades que todavía nos aguardan. Pero no deberíamos ponerle límites al Espíritu de Dios, que guía la Iglesia. El santo Espíritu de Dios nos depara sin cesar sorpresas. Debemos trabajar con paciencia, que es la hermana pequeña de la esperanza, en el desarrollo de la eclesiología de *communio* y orar por la unidad plena.

IV. ¿Cuál es el próximo paso? ¿Qué podemos hacer?

Hasta donde humanamente cabe juzgar, el camino hacia la unidad eclesial plena será todavía largo y laborioso. Esto no significa que no podamos hacer nada entretanto y tengamos que limitarnos a esperar hasta el día en que teólogos y obispos se pongan por fin de acuerdo. En efecto, el ecumenismo no acontece solo en el plano «superior»; tiene que acontecer en todos los planos. El ecumenismo oficial queda suspenso en el aire si no se halla sostenido por un «ecumenismo de base». Uno y otro se necesitan e influyen mutuamente.

En el fondo es ya mucho lo que hemos alcanzado. El papa Juan Pablo II dijo en la encíclica *Ut unum sint* que el verdadero fruto del diálogo ecuménico era la redescubierta fraternidad de todos los cristianos. En general y vistas las cosas en conjunto, las antiguas animadversiones se han disipado o están en trance de disiparse. Ha surgido un nuevo clima, un nuevo ambiente. La redescubierta fraternidad es mucho más que un sentimiento vago. Tampoco tiene nada que ver con un liberalismo relativista e indiferente frente a las antiguas doctrinas diferenciadoras. La fraternidad entre los cristianos aún separados se fundamenta teológicamente en el único bautismo, en virtud del cual somos ya ahora miembros del único cuerpo de Cristo. Así pues, entre todos los cristianos

separados existe un profundo vínculo ontológico. El Espíritu Santo también está activo, como nos enseña el concilio, más allá de los límites de la Iglesia católica. Fuera de la Iglesia católica no solo hay cristianos individuales, sino también elementos de la verdadera Iglesia de Cristo.

Con los ortodoxos nos une bastante más que el bautismo. Tenemos la misma fe de la Iglesia antigua, los mismos sacramentos y la misma constitución episcopal de la Iglesia. Nos une la veneración de los santos, en especial de María, la Madre de Dios. Las Iglesias ortodoxas son, por eso, verdaderas Iglesias locales. Con ellas mantenemos ya una comunión eclesial casi plena. De ellas no nos separa tanto una fe diferente cuanto la diferencia de mentalidades. Tal diferencia sigue representando hoy, qué duda cabe, un obstáculo y hace que surjan sin cesar malentendidos y que afloren la desconfianza y el descontento. A ello se suman malos recuerdos del pasado, que en parte continúan lastrando e intoxicando la relación hasta la fecha.

Así pues, hemos alcanzado –gracias a Dios– una situación intermedia. Ahora todo dependerá de nuestra capacidad de configurar responsablemente esta situación intermedia, para así allanar el camino restante hacia la plena comunión eclesial. Al respecto me gustaría ofrecer, para concluir, un par de indicaciones.

En primer lugar, es necesario recibir lo logrado hasta ahora. Tenemos que tomar nota en especial de las afirmaciones del concilio en el decreto sobre el ecumenismo *Unitatis redintegratio*, así como de las de la encíclica sobre el ecumenismo *Ut unum sint* (1995), la encíclica *Orientale lumen* (1995) y el *Directorio de ecumenismo* (1993), y apropiarnos interiormente de ellas. Además, es importante estudiar las conclusiones de la Comisión Mixta Internacional de la Iglesia Católica y las Iglesias Ortodoxas. Nos sorprenderemos de cuánto se ha alcanzado ya en el diálogo con las Iglesias ortodoxas y de cuán poco de ello es conocido y ha sido incorporado ya a la vida de la Iglesia. Así pues, hay que iniciar en la formación teológica, en las homilías, en la catequesis y en la formación de adultos un proceso de recepción de lo ya alcanzado.

En segundo lugar, todavía queda mucho por abordar. No pienso solo en las cuestiones dogmáticas que siguen abiertas; estas son, a buen seguro, importantes, ya que sin una clarificación de las diferencias dogmáticas no será posible una *communio* plena. Pienso asimismo en la asimilación del pasado. El papa habla de una *purificatio memoriae*. Hay muchos acontecimientos dolorosos del pasado cuyo recuerdo sigue

interponiéndose entre nosotros. Contamos sin cesar los agravios que «los otros» nos han infligido, y ellos cuentan los agravios que nosotros les hemos infligido. A menudo se trata de hechos que hay que reconocer y lamentar y por los que debe pedirse perdón. Con frecuencia se trata también de mitos históricos que han arraigado en las cabezas y que no resisten un examen histórico; la culpa suele estar repartida entre ambas partes. Como cristianos creemos en la posibilidad del perdón y conocemos el mandato del Señor de perdonarnos unos a otros. Solamente mediante semejante perdón y semejante purificación de la memoria se despejará el camino hacia el futuro.

En tercer lugar, las Iglesias se han distanciado vitalmente entre sí en el curso de un largo proceso; del mismo modo hoy deben volver a convivir. Lo que necesitamos es un ecumenismo de la vida. Negativamente, esto comporta: superación de todos los prejuicios y polémicas, evitar en la medida de lo posible todo lo que ocasiona disgustos innecesarios. Al igual que en la vida «normal», hay que aguantar una y otra vez con paciencia tensiones y malentendidos y soportarse mutuamente. Sobre todo debemos evitar todas las formas de abierto u oculto proselitismo. Si reconocemos que las Iglesias ortodoxas tienen verdaderos sacramentos, entonces no existe justificación teológica alguna para atraer hacia nosotros a cristianos ortodoxos a fin de que se conviertan al catolicismo. Si algunos, libremente y por razones de conciencia, quieren hacerse católicos, bienvenidos sean; pero esa no puede ser nuestra «política» ni nuestra «estrategia».

Y positivamente, «ecumenismo de la vida» significa: ya hoy podemos (o podríamos), sin violentar en lo más mínimo la conciencia ni transgredir en absoluto el derecho canónico, hacer en común mucho más de lo que solemos hacer. Ello comienza por cosas muy sencillas, por ejemplo: mayor conocimiento mutuo; invitaciones y visitas recíprocas; condolencias mutuas en óbitos y desgracias, pero también felicitaciones con motivo de acontecimientos gozosos; ayuda recíproca. Un paso más allá van ya la lectura en común de la Biblia, la oración conjunta, el intercambio de experiencias espirituales. Son importantes las acciones comunes y la aparición conjunta ante la opinión pública cuando se trata de cuestiones sociales o de política general. Hay que ser creativos, y el amor lo es.

En cuarto lugar, junto al ecumenismo *ad extra*, existe asimismo un ecumenismo *ad intra*. No solo tiene que cambiar algo en los demás, sino también en nosotros mismos.

Enlazando con el concilio, el papa Juan Pablo II acentúa que no hay ecumenismo sin conversión personal y renovación institucional. En ello podemos aprender unos de otros. El ecumenismo es –como también dice el papa– un intercambio de dones. No se trata, por tanto, de ponerse de acuerdo en el mínimo denominador común, sino de moverse conjuntamente hacia Jesucristo y terminar así siendo todos uno en él.

En quinto lugar, lo más importante es el ecumenismo espiritual; este constituye el alma del movimiento ecuménico. Pues nosotros no podemos «hacer» la unidad de la Iglesia, no podemos forjarla. Es un don del Espíritu Santo, de un nuevo Pentecostés, que no podemos más que impetrar. Así, pues, la prioridad le corresponde a la oración por la unidad, en la medida de lo posible a la oración conjunta por la unidad y a la celebración en común de la Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos. Desde hace años tengo por costumbre hacer durante la celebración de la eucaristía, en la oración que precede al saludo de la paz, un intenso memento ecuménico. En esa oración se dice: «No tengas en cuenta nuestros pecados, sino la fe de tu Iglesia y, conforme a tu palabra, concédele la paz y la unidad».

Quantum est nobis via? «¿Cuán largo es el camino que nos resta?», se pregunta el papa en su encíclica sobre el ecumenismo. No lo sabemos. Nosotros no somos señores del tiempo. Solo Dios tiene el tiempo en sus manos. Por eso, nada se puede forzar. Pero tampoco existe razón para la resignación. El concilio confirmó que en el movimiento ecuménico actúa el Espíritu Santo. Dios es fiel; podemos confiar en él, y él nos depara incesantemente sorpresas. Así, podemos confiar y esperar en que el Espíritu de Dios llevará a término la obra que ha comenzado, a través de alguna que otra crisis, pero también con muchas experiencias buenas y positivas.

Ir al índice

33.
El ecumenismo entre Oriente y Occidente.
Situación y perspectivas del diálogo con las Iglesias ortodoxas

---

En los últimos meses se ha escuchado sin cesar que las relaciones entre la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas han entrado en una fase de estancamiento o incluso que se han deteriorado dramáticamente y atraviesan una crisis. Tales juicios se apoyan por lo general en el transcurso, en conjunto estéril, de la última asamblea plenaria de la Comisión Mixta Internacional para el Diálogo entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa, celebrada en Baltimore en julio de 2000, así como en la crisis en que desde febrero de 2002 se hallan las relaciones con la Iglesia ortodoxa rusa.

Si se consideran solo estos dos hechos, es posible que el citado juicio sea hasta cierto punto verdadero. Sin embargo, como juicio general y global sobre el estado actual de las relaciones ecuménicas con la Ortodoxia, no lo es en absoluto. Al contrario, pese a algunas dificultades, en las relaciones de la Iglesia católica con las Iglesias ortodoxas se han puesto en movimiento muchas cosas nuevas en los últimos tiempos. No estamos ante el colapso de las relaciones entre católicos y ortodoxos, sino al comienzo de una nueva fase. Esto acontece sobre los cimientos tendidos tanto por el concilio Vaticano II como por numerosas declaraciones del papa Juan Pablo II, que siguen siendo los que marcan la dirección [1032] . De otro modo, también en la relación de las Iglesias ortodoxas con el Consejo Mundial de Iglesias se están produciendo, tras una época de crisis, notables reorientaciones.

I. Algunos desarrollos recientes

Es posible mostrar toda una serie de acontecimientos y desarrollos positivos en la relación de la Iglesia católica con las Iglesias orientales antiguas y ortodoxas.

Nuestras relaciones con el patriarcado ecuménico de Constantinopla siguen siendo buenas e incluso han ganado en intensidad en los últimos años. Una delegación romana de alto rango visita anualmente el *Phanar*, la sede del patriarcado ecuménico, en la fiesta de san Andrés, quien, según la tradición, fundó la Iglesia de Constantinopla; a la inversa, también todos los años acude a Roma una delegación de alto rango de Constantinopla con ocasión de la solemnidad de San Pedro y San Pablo. Además de las celebraciones litúrgicas, en todas estas visitas se lleva a cabo un abarcador intercambio de información y opiniones. Precisamente en los últimos años, el ambiente de estas reuniones no puede calificarse sino de cordial. También durante el año tienen lugar reiterados encuentros. Así, por ejemplo, en enero de 2002 se celebró un encuentro con motivo de la oración por la paz en Asís; en junio de ese mismo año pudo celebrarse en la basílica de San Apolinar en Classe (Rávena), que se remonta a la tradición bizantina, por primera vez en mil doscientos años una liturgia bizantina, que fue presidida por el patriarca ecuménico Bartolomé I: un acontecimiento histórico. Enlazando con ello, el papa y el patriarca firmaron en Venecia una declaración conjunta sobre la conservación de la creación [1033] . El patriarca ecuménico quiere regresar a Roma en junio de 2003 para la consagración de la iglesia de san Teodoro, un templo del siglo V situado en el Palatino, dentro del antiguo barrio griego, que ha sido puesto por el papa a disposición de la comunidad ortodoxa griega de Roma.

En el territorio del patriarcado de Antioquía (que tiene su sede en Damasco), la relación es tradicionalmente muy buena. Entre las distintas Iglesias, que en este país mayoritariamente musulmán son todas minoritarias, existen no solo relaciones pacíficas, sino incluso amistad, tanto en el plano de las comunidades como en el de la jerarquía. En consonancia con ello, la visita del papa a Siria en mayo de 2001 transcurrió de modo especialmente cordial. Se conserva un vivo y agradable recuerdo de él, como me dijeron en marzo de 2002 tanto en Alepo como en Damasco. Los frutos positivos de esta visita podían percibirse claramente en todas las conversaciones. La visita del patriarca Ignacio IV Hazim a Roma en noviembre de 2001 se caracterizó por un exhaustivo y profundo intercambio teológico de ideas. El patriarca Ignacio participó junto con el patriarca ecuménico en la oración por la paz celebrada en Asís el 24 de enero de 2002. En Siria,

las diversas Iglesias se esfuerzan en la actualidad por encontrar una fecha común para la Pascua. Las relaciones con el otro patriarcado venerable, el de Alejandría, no son tan intensas, pero sí muy afables.

Después de grandes dificultades previas, la visita del papa a Atenas en mayo de 2001 transcurrió de modo sorprendentemente positivo y exitoso. Tras la visita que yo realicé a continuación a la capital griega, una delegación del Santo Sínodo de la Iglesia de Grecia pasó varios días en Roma en marzo de 2002. Fue la primera visita a Roma de una delegación oficial de la Iglesia de Grecia. Durante la misma se evidenció no solo que el ambiente de las relaciones con la Iglesia ortodoxa griega había cambiado para bien; también se perfila una intensa colaboración práctica con una serie de dicasterios romanos, sobre todo en el contexto europeo. Entretanto, una delegación romana de alto rango ha sido invitada a visitar Atenas en mayo de 2003; a ello podría seguir luego una nueva visita de una delegación de Atenas a Roma en 2004.

Durante mi visita a Serbia y al patriarca Pavle en mayo de 2002, la primera visita oficial del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos a Serbia, cursé –de acuerdo con el papa– una invitación para que una delegación del Santo Sínodo de la Iglesia ortodoxa serbia acudiera a Roma. El sínodo aceptó la invitación, y la delegación vino a Roma y a Asís a comienzos de febrero de 2003, entrevistándose también con el papa. Esto resulta tanto más grato cuanto que hasta ahora la Iglesia ortodoxa serbia se había mostrado, al igual que la Iglesia ortodoxa griega, ecuménicamente más bien cerrada. A este positivo desarrollo ha contribuido en especial la publicación del posicionamiento del papa contra los bombardeos en Serbia durante la guerra de Kosovo. Solo ahora ha tenido noticia la población de Serbia de que el papa y el Vaticano no son, como les había hecho creer la propaganda comunista y nacionalista anterior, el «enemigo número uno» del pueblo serbio, sino amigos de este. Un grupo de periodistas que, a invitación del mencionado Pontificio Consejo, pasaron una semana en Roma y luego informaron de forma muy competente y positiva sobre su estancia, contribuyó asimismo a esta cautelosa apertura.

También en las relaciones con la Iglesia ortodoxa de Bulgaria ha mejorado de modo considerable el ambiente a partir de la visita del papa en mayo de 2002, como yo mismo pude comprobar sobre el terreno unos meses después, en octubre del mismo año. El papa fue acogido cordialmente por doquier, y otro tanto le ocurrió a nuestra pequeña

delegación. Los monjes del monasterio de Batchkov, de rica tradición, recibieron a nuestra delegación con cantos y con una oración conjunta en la iglesia. La reunión con el claustro de la facultad de teología ortodoxa de Sofía mostró que también el encuentro teológico entre Oriente y Occidente puede progresar. Durante su visita, el papa ofreció a la comunidad búlgara en Roma hacer uso litúrgico de la iglesia de los Santos Vincenzo e Anastasio, junto a la Fontana di Trevi; entretanto ha sido nombrado para esta iglesia un sacerdote ortodoxo búlgaro, firmándose el correspondiente acuerdo. Es de presumir que el Santo Sínodo decida pronto sobre la invitación a visitar Roma que yo mismo, de acuerdo con el papa, les formulé.

La visita del patriarca rumano Teoctist a Roma en octubre de 2002 transcurrió con especial solemnidad y cordialidad. Esta visita fue un acontecimiento ecuménico. Fue la devolución de la visita que el papa había realizado a Bucarest en mayo de 1999, la primera visita del papa a un país mayoritariamente ortodoxo, que resultó especialmente exitosa. De la visita de Teoctist a Roma merece la pena destacar que, en la solemne eucaristía que se celebró en la basílica de San Pedro, el papa y el patriarca presidieron conjuntamente la celebración de la palabra. También fue conmovedora la celebración litúrgica en la iglesia de San Bartolomé, en la isla Tiberina, en memoria de los mártires comunes del siglo XX. Con independencia de los problemas que siguen existiendo en Rumanía a causa de la devolución de propiedades eclesiásticas, la Iglesia ortodoxa rumana, que culturalmente pertenece a la tradición latina, puede asumir una suerte de función de puente con las Iglesias ortodoxas eslavas. Así, esta visita y los discursos que con motivo de ella pronunciaron el papa y el patriarca, y también la declaración conjunta que emitieron [1034], tendrán a buen seguro una repercusión positiva en las relaciones con las demás Iglesias ortodoxas.

También las conversaciones con las Iglesias orientales antiguas (coptos, sirios, armenios, etíopes), que ya después del concilio de Calcedonia (451) se separaron de la entonces Iglesia imperial, pudieron retomarse en enero de 2003. En la primera fase de diálogo, que se realizó con cada Iglesia por separado, se llegó a un entendimiento sobre la confesión de fe cristológica [1035]. Tras ello, las conversaciones se estancaron al principio. Las visitas del papa a Egipto (2000), Siria (2001) y Armenia (2001), así como la visita del *katholikós* Karekin II a Roma (2000) y mis visitas a todas estas Iglesias,

prepararon el terreno para reemprender el diálogo. En esta ocasión fue posible llevar a cabo las conversaciones con todas las Iglesias orientales antiguas al mismo tiempo.

La Iglesia asiria de Oriente tiene una posición especial. Ella se separó de la Iglesia imperial ya después del concilio de Éfeso (431), por lo que durante largo tiempo fue tenida por nestoriana. Esta cuestión ha podido ser aclarada entretanto [1036] . El diálogo posterior ha logrado notables avances, sobre todo con el reconocimiento de la validez de la antiquísima anáfora (la parte eucarística en la misa oriental) de Addai y Mari, que no contiene las palabras de la consagración en forma narrativa [1037] . También con las dos Iglesias separadas que se remontan a los cristianos del apóstol Tomás –la malankar (que a su vez está dividida en dos fracciones) y la siro-malabar de Kerala (India), que está en comunión con Roma– tienen lugar anualmente conversaciones de varios días con la participación del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos [1038] .

Por último, hay que tener en cuenta que la mayoría de los cristianos vetero-orientales y ortodoxos viven hoy en la diáspora (Europa Occidental, Estados Unidos, Canadá, Latinoamérica, Australia). El entorno social pluralista de estos lugares propicia una actitud proclive al diálogo. Así, las relaciones se desarrollan de manera en general satisfactoria. Algo análogamente positivo puede decirse de las relaciones con la Iglesia ortodoxa de Finlandia. En una visita a Argentina en diciembre de 2001, los encuentros con el metropolita ortodoxo y con el metropolita ortodoxo ruso del país fueron ambos sumamente cordiales. Sobre todo en Estados Unidos y Canadá avanza a buen ritmo el diálogo teológico con las Iglesias ortodoxas [1039] . Y otro tanto cabe afirmar del diálogo en Francia. En el futuro, tales progresos tendrán por necesidad repercusiones positivas en las Iglesias madre orientales.

Estas visitas y encuentros, así como el intercambio regular de saludos por escrito entre el papa y los patriarcas, son bastante más que visitas diplomáticas de cortesía y muestras protocolarias de respeto. Son acontecimientos eclesiales. Retoman de un modo nuevo formas de la comunión eclesial que se daban en los primeros siglos mediante visitas mutuas e intercambios de saludos por escrito. Por supuesto, las visitas no pueden verse aisladamente. Tienen lugar integrando al pueblo eclesial y se hallan insertas en múltiples contactos entre diócesis, monasterios, facultades de teología, movimientos espirituales, grupos concretos y personas individuales, así como en la actividad de

organizaciones benéficas, por ejemplo, Kirche in Not y Renovabis. Los encuentros al máximo nivel reflejan y posibilitan los contactos en otros niveles.

No faltan, pues, signos que dan razón para la esperanza. Las dos partes de una sola Iglesia, que se han ido alejando vitalmente durante más de mil años, vuelven a converger en la actualidad en un largo proceso. Los acontecimientos intraeclesiales guardan relación con los desarrollos políticos, sobre todo con el proceso de unificación europeo y el esfuerzo de los países de Europa del Este por enlazar cuanto antes con la Comunidad Europea. Así como factores políticos contribuyeron al proceso de alejamiento, así también hoy son de nuevo factores políticos los que propician la convergencia.

II. La crisis de las relaciones con la Iglesia ortodoxa rusa

En el marco de nuestras relaciones con la Ortodoxia, la crisis en las relaciones con la Iglesia ortodoxa rusa –por número de miembros, la mayor con mucho de las Iglesias ortodoxas– constituye un problema especial y complejo.

La erección de cuatro diócesis católicas en el territorio de la Federación Rusa en febrero de 2002 fue ocasión para –y desencadenante de– la delicada situación actual, más que su causa. La Santa Sede vio esto como un acto administrativo de normalización, que en realidad apenas cambiaba algo. Se infravaloró la probabilidad de que por parte ortodoxa rusa fuera entendido de forma muy distinta. Así, en febrero de 2002 se manifestó plenamente un problema que ya era agudo desde el regreso a la vida pública de la Iglesia católica griega en Ucrania occidental (1989-1990). Desde entonces se nos lanza por parte ortodoxa el reproche de proselitismo. Los reproches que hoy se expresan no son, por consiguiente, nuevos. Lo único nuevo es la acritud con la que se formulan y las medidas de las que se acompañan, que han llegado hasta la expulsión de un obispo y varios presbíteros.

Siendo sinceros, no se pueden negar errores, torpezas y, en parte, falta de sensibilidad por el lado católico. Los sacerdotes que en 1989 fueron enviados a Rusia para la cura de almas tenían la mejor voluntad y un gran compromiso personal, pero muchos de ellos no estaban suficientemente preparados para la difícil misión que debían llevar a cabo. En ocasiones suscitaron la impresión de que se trataba de evangelizar Rusia

como si esta, a pesar de su secular tradición cristiana de impronta ortodoxa, fuera un país pagano. Tales conductas resultaron ofensivas. Sin embargo, no forman parte, como sospecha Moscú, de una «política vaticana» o «estrategia» de «conquista» ni de una rivalidad. Al contrario, deben atribuirse a que los principios que ya en 1992 elaboró la Pontificia Comisión Pro Russia no siempre ni en todas partes se observaron. Uno de tales principios es el de mantener el equilibrio entre la misión, por un lado, y la consideración y la colaboración ecuménicas, por otro [1040] . Con buena voluntad por todas las partes no sería difícil llegar sobre esta base a acuerdos y regulaciones que solucionen los problemas concretos en la mayor medida posible.

Las verdaderas causas de la crisis son más profundas que los supuestos motivos superficiales. Como se pone ahora de manifiesto, los contactos ecuménicos antes del cambio político de 1989-1990 no fueron profundos ni tocaron el plano parroquial. Se limitaron a algunos jerarcas. Dicho sin pretensión de dudar de su talante ecuménico, los encuentros ecuménicos eran para ellos, en la situación política de la época, la única posibilidad de tener contactos en el exterior; además, tales contactos servían a los intereses de la «política de paz» soviética. Estas razones han desaparecido desde el cambio político. Solo ahora puede empezarse a construir un compromiso ecuménico genuino sobre una base más amplia.

En la actualidad, los presupuestos para ello en la Iglesia ortodoxa rusa no son, ciertamente, propicios. Después de siglos bajo el dominio de los zares y, sobre todo, después de setenta años de represión y persecución comunista, esta Iglesia tiene que encontrar primero su camino en un mundo totalmente transformado. Sin duda ha hecho ya en ello considerables progresos. En este proceso de renovación se ve confrontada –a través de la influencia del secularismo europeo, la afluencia de sectas y lo que ella caracteriza como proselitismo católico– con nuevos e insólitos retos. Para salvaguardar y reavivar el legado ortodoxo de Rusia, intenta protegerse de influencias occidentales. Sin embargo, «antioccidental» quiere decir a menudo anticatólico y antiecuménico. En ello vuelven a aflorar las tensiones entre eslavófilos y occidentalistas que se remontan al siglo XIX [1041] .

Es comprensible que en esta difícil situación se recurra inicialmente a antiguos modelos, ya prerrevolucionarios, y se acentúe la unidad de la Iglesia ortodoxa rusa y la cultura nacional rusa. Según muchos observadores, el patriarcado parece querer

restablecer la antigua armonía entre Iglesia y nación bajo una nueva forma. Por su parte, el Estado, tras el fracaso de la ideología comunista, considera la Ortodoxia un importante «aglutinante» para mantener unidas las fuerzas sociales divergentes [1042] .

Las dificultades ecuménicas deben verse y juzgarse, por consiguiente, sobre el trasfondo tanto de las actuales dificultades internas de Rusia y la Iglesia ortodoxa rusa como de su renacida autoconciencia [1043] . La diferente interpretación del común principio veteroeclesial del territorio canónico y la diferente comprensión del proselitismo se encuadran en este contexto [1044] . A mi juicio, el núcleo del problema ecuménico –no solo en relación con esta pregunta– consiste en que hasta ahora se contraponen sin equilibrio entre ellas una concepción de Iglesia vinculada a la cultura nacional y una concepción católica de Iglesia de impronta universal. No se descarta, sin embargo, un diálogo constructivo al respecto. Tampoco dentro del catolicismo está todavía del todo clara la relación entre Iglesia local e Iglesia universal [1045] . El papel tradicional de la Iglesia ortodoxa rusa para la cultura rusa lo ha reconocido ya expresamente la Comisión Pro Russia.

Una dificultad adicional consiste en que la parte ortodoxa rusa entiende nuestras ideas sobre la «separación de Iglesia y Estado» y sobre la «libertad religiosa» como expresión del liberalismo y la secularización occidentales. Para ser justos, hay que añadir que también a la Iglesia católica le costó bastante tiempo aceptar esto. Cuando el concilio Vaticano II valora positivamente y defiende la libertad religiosa como un derecho humano básico, no lo hace adaptándose al liberalismo occidental, sino en constructiva confrontación con este. A la Iglesia ortodoxa rusa –a pesar de notables planteamientos en el documento base sobre doctrina social aprobado por el sínodo de los obispos en agosto de 2000– le aguardan aún en estas cuestiones difíciles problemas de principios.

La distensión de las endurecidas posturas solo es posible a través del diálogo. Interesaría a ambas partes. Por desgracia, el patriarcado de Moscú se niega a dialogar con la Santa Sede. Pero ¿cómo se van a resolver los problemas si no se dialoga?

A medio y largo plazo puede contarse, sin embargo, con una mejora de las relaciones. Pues desde una óptica teológica existen mejores presupuestos para dialogar con la Iglesia ortodoxa rusa que con algunas otras Iglesias ortodoxas. A diferencia de estas, la Iglesia ortodoxa rusa nunca ha negado oficialmente la validez del bautismo recibido en la Iglesia católica, sino que siempre lo ha reconocido (si bien en algunos casos

individuales de conversión se repite el bautismo). También ha reconocido –a diferencia de nuevo de algunas otras Iglesias ortodoxas– el documento de Balamand (Líbano, 1993), que aborda el problema del uniatismo. Si se interpreta positivamente la apelación al «territorio canónico», se puede percibir en ello la disposición a reconocer a la Iglesia católica como Iglesia hermana, algo que no hacen todas las Iglesias ortodoxas.

De ahí que se pueda contar con que, al cabo de un cierto tiempo, se retomarán el diálogo constructivo y la colaboración práctica y se llegará a acuerdos sobre reglas vinculantes para la colaboración. Nuestra puerta está abierta. El papa Juan Pablo II sigue albergando el deseo de mantener un encuentro con el patriarca Alejo II. Por el bien de la colaboración, sobre todo en el contexto europeo, no se puede sino desear que tal encuentro resulte posible en un futuro no muy distante.

III. Diálogo de la amistad y la colaboración

Si se considera todo conjuntamente, no cabe hablar de una crisis ni de un estancamiento en las relaciones entre católicos y ortodoxos; la situación actual habrá que caracterizarla más bien como una fase de transición. Esta consiste en que primero, dado que el diálogo teológico con el conjunto de la Ortodoxia se ha complicado, tienen que fortalecerse y ahondarse las relaciones con Iglesias ortodoxas concretas. Ello puede crear mejores presupuestos para retomar luego el diálogo teológico con el conjunto de la Ortodoxia.

Mediante encuentros amistosos hay que construir antes de nada una base de confianza. Esta base es un presupuesto indispensable tanto para el éxito del diálogo teológico como para su recepción. Un diálogo teológico sin semejante base de confianza permanece suspenso en el aire; y de hecho se ha puesto de manifiesto que el diálogo internacional, máxime en su última fase, no cuenta ya con el apoyo de todas las Iglesias ortodoxas, lo que, junto a otras razones, llevó en Baltimore a la interrupción fáctica de dicho diálogo. Es necesario poner las relaciones, por así decirlo, patas arriba.

El diálogo de la amistad y la colaboración en modo alguno consiste únicamente en un intercambio de afabilidades que no compromete a nada. En este diálogo vivimos, experimentamos, practicamos y profundizamos la comunión real y profunda, si bien aún no plena, que ya ahora nos une con las Iglesias ortodoxas. A través de un variado

«intercambio de dones» nos aproximamos unos a otros. El diálogo de la amistad y la colaboración tiene también carácter eclesial.

El fomento de un ecumenismo de la amistad y la colaboración práctica con las distintas Iglesias ortodoxas se corresponde también con el carácter específico de la división entre Oriente y Occidente. A diferencia del cisma eclesial de Occidente, el cisma de Oriente no se originó por controversias en torno a la fe verdadera, que deban ser dirimidas por la vía del diálogo teológico. Oriente y Occidente no se han alejado a causa de discrepancias teológicas, sino que se han distanciado vitalmente en la práctica. Fueron deviniendo extraños el uno para el otro hasta que terminaron por no entenderse tampoco en el plano teológico [1046] . Las diferencias teológicas, que existían desde el principio, se convirtieron en diferencias separadoras de las Iglesias solo *a posteriori*. Por eso, Oriente y Occidente han de converger de nuevo vitalmente mediante un largo y laborioso proceso, propiciando el entendimiento mutuo, la confianza recíproca y la conciencia de unidad.

Poner el acento en el encuentro con las distintas Iglesias ortodoxas por separado se corresponde con el hecho de que el conjunto de la Ortodoxia no es una realidad unitaria de carácter institucional, sino que –como subrayó el patriarca ecuménico en la homilía que pronunció en Rávena– se entiende a sí misma como comunión espiritual de Iglesias autocéfalas, en la que al patriarca ecuménico se le reconoce un primado de honor. La acentuación de las relaciones con las distintas Iglesias ortodoxas por separado refleja, por consiguiente, la realidad de la Ortodoxia realmente existente.

Por parte de las Iglesias ortodoxas existe interés en la colaboración práctica, sobre todo con la vista puesta en Europa. Los países del Este de Europa son candidatos a ingresar en la Comunidad Europea y les gustaría formar parte de esta cuanto antes. Las Iglesias ortodoxas ven los peligros del secularismo europeo; para conjurar esos peligros, para fortalecer las raíces cristianas de Europa y darle a esta un alma cristiana, intentan en creciente medida colaborar con la Iglesia católica. La colaboración entre la nunciatura apostólica ante la Comunidad Europa y la Comisión de las Conferencias Episcopales de la Comunidad Europea (ComECE), por una parte, y las delegaciones del patriarcado ecuménico, la Iglesia ortodoxa rusa y la Iglesia de Grecia en Bruselas, por otra parte, transcurre por buen camino.

Importante para la generación de confianza y el acercamiento es la colaboración práctica a través del apoyo de proyectos pastorales y sociales, en especial instituciones educativas. Aquí se ofrece un amplio campo para nuestras organizaciones, sobre todo Kirche in Not y Renovabis, y para algunas diócesis concretas. Si no se quiere que sea entendida como proselitismo encubierto, tal colaboración debe llevarse a cabo en cuidadosa coordinación con las respectivas Iglesias ortodoxas hermanas.

Especialmente relevante es el intercambio entre monasterios. En efecto, las Iglesias orientales tienen una profunda impronta monástica. De monasterios como Chevetogne, Camaldoli, Grottaferrata, Bari, Bose, Niederaltaich, etc., brotan valiosos impulsos. Por otra parte, en la actualidad algunos sectores del monacato ortodoxo se oponen con fuerza al acercamiento ecuménico. Así, a los monasterios y el ecumenismo espiritual en general les corresponde una importancia fundamental en el encuentro con la Ortodoxia.

Además de los contactos con la jerarquía ortodoxa, con monasterios ortodoxos y con parroquias ortodoxas, es importante el encuentro con las facultades de teología ortodoxas. En ellas se forma el futuro clero ortodoxo y los laicos que sobresaldrán en el futuro. La colaboración con las facultades y los seminarios tiene, por eso, una relevancia capital a largo plazo. No acontece solo mediante visitas y conferencias ocasionales, sino también a través de becas que favorezcan el intercambio de talentosos estudiantes de posgrado, que luego asumirán por regla general tareas de liderazgo en las Iglesias ortodoxas. Junto a la promoción de individuos está también el apoyo a facultades de teología y seminarios, que llega a más personas. Una colaboración semejante existe ya desde hace tiempo con Minsk y se ha establecido más recientemente con Belgrado, Sofía, Bucarest, Kiev y otros lugares.

El trabajo del «Comité Católico para la Colaboración Cultural», dependiente del Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos, se orienta desde hace décadas en esta dirección con gran éxito. Este trabajo, naturalmente, solo surte efecto a largo plazo, pero, en compensación, sus frutos son tanto más perdurables.

IV. El futuro del diálogo teológico

El diálogo ecuménico es, por su esencia, no solo un diálogo en el amor, sino también un diálogo en la verdad. De ahí que el diálogo teológico sea también de capital importancia para el futuro de nuestras relaciones con la Ortodoxia.

Los resultados obtenidos hasta ahora en el diálogo teológico internacional entre 1980 y 1990 no son desdeñables [1047] . Han producido un consenso de largo alcance en las cuestiones fundamentales de eclesiología y de sacramentos, especialmente en lo relativo a la eucaristía y al ministerio tanto presbiteral como episcopal. Así, en el encuentro celebrado en Frisinga (Alemania) en 1990 el diálogo se encontró directamente ante la principal cuestión controvertida, el problema del primado y, más en concreto, el de la relación entre primacialidad y sinodalidad. Ya se había preparado en colaboración un buen borrador de documento. Se hizo patente que, a despecho y pesar de las diferentes tradiciones existentes ya en el primer milenio y de las diferentes formas de pensamiento y lenguaje, la afinidad entre Oriente y Occidente es tan profunda y amplia que se podía contar con una pronta solución de los pocos puntos aún problemáticos.

Pero, tras el cambio político acontecido en Europa Oriental y Central en 1989-1990, el problema del uniatismo volvió a aflorar con inopinada virulencia, sobre todo en Ucrania Occidental y Rumanía; ello llevó a un drástico empeoramiento del ambiente y obligó a alterar el orden del día previsto.

En la siguiente asamblea plenaria de la Comisión Mixta Internacional en Balamand se creía haber encontrado una solución al problema del uniatismo [1048] . Se afirmó que el uniatismo, entendido como método, ya no es visto hoy –ni lo será en el futuro– como un medio para alcanzar la plena comunión eclesial, pero que las Iglesias uniatas, es decir, las Iglesias orientales en comunión con Roma –que deben ser diferenciadas del uniatismo–, tienen derecho a existir y a ofrecer atención pastoral a sus fieles. De estos principios se derivaron útiles regulaciones prácticas. Se hizo público además un mutuo reconocimiento como Iglesias hermanas. Esto fue un progreso, al que la Iglesia católica sigue ateniéndose [1049] . Por desgracia, el documento de Balamand no fue aceptado por todas las Iglesias ortodoxas. Así, tras una larga interrupción fue necesario ocuparse de nuevo de esta cuestión en Baltimore (2000), sin llegar no obstante a resultado alguno.

Abstrayendo de las perturbaciones emocionales, el fracaso era objetivamente comprensible e incluso lógico. Pues el uniatismo, históricamente considerado, no es un fenómeno unitario; antes bien, como han mostrado investigaciones históricas recientes,

las uniones se produjeron por motivos muy heterogéneos y en circunstancias históricas muy diferentes [1050] . No se puede emitir sobre ellas en general el veredicto de proselitismo. Considerada desde un punto de vista sistemático, la actual justificación teológica de la existencia de las Iglesias orientales unidas con Roma radica en el reconocimiento del primado romano. Así, el problema del uniatismo no es separable de la cuestión del primado. De ahí que solo sea posible avanzar si se retoma la temática fundamental. Mientras tanto, debería ser suficiente con acordar regulaciones prácticas sobre la base de Balamand.

El diálogo teológico sobre la cuestión del primado se ha desarrollado entretanto exitosamente sobre todo en Norteamérica. En el plano universal, el papa, en la encíclica sobre el ecumenismo *Ut unum sint* (1995), ha invitado a un diálogo fraternal sobre la forma de ejercer el primado [1051] . Esta invitación ha suscitado una plétora de respuestas: en parte respuestas oficiales, en parte contribuciones privadas en libros, revistas especializadas, simposios, etc. Por desgracia, de las Iglesias ortodoxas llegó una única respuesta oficial; y además, tarde. El Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos reunió y analizó todas las respuestas y presentó el análisis a su asamblea plenaria en noviembre de 2001. A continuación, el análisis se envió a todas las Iglesias ortodoxas, a fin de iniciar una segunda ronda del debate [1052] .

El mencionado Pontificio Consejo ha planeado para la primavera de 2003 un simposio teológico sobre esta cuestión, que contará con la participación de teólogos ortodoxos. Puesto que este simposio es de naturaleza académica, no pretende ni puede sustituir al diálogo oficial internacional con las Iglesias ortodoxas, pero sí que puede prepararlo y encauzarlo.

En la teología católica se han elaborado entretanto importantes puntos de vista sobre la interpretación y nueva recepción de los dogmas del concilio Vaticano I. Tanto la Congregación para la Doctrina de la Fe como el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos han organizado simposios al respecto [1053] . El punto de vista más importante desde la óptica ecuménica, que también ha sido recogido en la encíclica *Ut unum sint*, afirma que la Iglesia es la misma en todos los siglos y en todos los concilios, de modo que las afirmaciones del Vaticano I sobre el primado de jurisdicción y la infalibilidad del papa deben ser interpretadas de un modo tal que deje margen para la praxis del primer milenio. Lo que fue legítimo durante un milenio no puede ser herético

hoy [1054] . Del primer milenio –que en modo alguno fue homogéneo y muestra incluso considerables desarrollos– no resulta, sin embargo, ninguna receta para el tercer milenio. El tiempo no se ha detenido en Occidente, pero tampoco en Oriente. No obstante, queda margen para nuevas formas de ejercicio del ministerio petrino que hagan justicia a la nueva situación y sus necesidades.

Sobre la base del entendimiento ya alcanzado se podría reflexionar qué pasos intermedios son ya hoy posibles. En la homilía que pronunció con ocasión de la visita del patriarca ortodoxo rumano Teoctist, el papa Juan Pablo II apuntó en qué dirección podrían darse los pasos intermedios: llamó la atención sobre el hecho de que entretanto las relaciones han alcanzado tal madurez que debería considerarse la posibilidad de configurarlas institucional y estructuralmente en consonancia con su estado actual [1055] .

El problema del primado no puede, sin embargo, abordarse aisladamente. Para muchos teólogos ortodoxos, la cuestión del primado no es separable de la controversia sobre el añadido del *filioque* al credo de Nicea y Constantinopla. Ven en la vinculación de la procesión del Espíritu Santo al Hijo (*filioque*) la causa de una eclesiología unilateralmente cristocéntrica o incluso cristomonista, más en concreto, la causa de la –real o supuesta– subordinación del carisma a la institución, de la libertad personal a la autoridad eclesiástica, del sacerdocio común al sacerdocio jerárquico y, por último, de la colegialidad episcopal al primado romano.

Este asunto fue tratado por el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos en una publicación que se elaboró para preparar la visita del patriarca ecuménico Bartolomé I a Roma en 1995 [1056] . En su homilía, el papa sintetizó la principal conclusión [1057] . Según esto, hay que partir de la normatividad del credo común del año 381, cuyo objetivo fundamental es poner de relieve al Padre como origen y fuente de toda la Trinidad. Las diferencias entre Oriente y Occidente deben interpretarse a la luz de esta confesión común de fe. El *filioque* ha de entenderse, por consiguiente, en su armonía plena con el credo de 381. La fundación Pro Oriente debatió por extenso la mencionada publicación en un simposio que tuvo lugar en 1998 [1058] . Ya antes el *Catecismo de la Iglesia católica* había reconocido que la fórmula occidental y la fórmula oriental, lejos de contradecirse, se complementan [1059] .

Ahora es el momento de extraer consecuencias de este debate. Un primer paso fue volver a acentuar la epíclesis en la liturgia latina posconciliar. Ya solo con ello se colocó la

cuestión del *filioque* bajo una nueva luz [1060] . Para el problema del *filioque* mismo, la solución más sencilla sería que, junto a la forma del credo latino que incluye el *filioque*, surgida en el segundo milenio, se incorporara al misal latino la forma originaria del credo del año 381 sin el *filioque*. De este modo resultaría patente la equivalencia de ambas formas, y a la vez se restablecería más o menos la situación del primer milenio, en la que convivían diferentes formulaciones, sin que con ello se pusiera en cuestión la unidad de la Iglesia [1061] .

Si se superara de este modo una controversia que entretanto ha devenido estéril, se liberarían fuerzas que podrían concentrarse constructivamente en los problemas reales y acuciantes de la pneumatología y la eclesiología. Para ello realizaron ya hace tiempo un importante trabajo preparatorio grandes teólogos ortodoxos de los siglos XIX y XX: basta pensar en Vladimir Soloviev, la escuela de Saint Serges en París y el Saint Vladimir Seminary en Nueva York. Sus tratados de teología trinitaria y pneumatología muestran una gran proximidad a las más recientes propuestas sobre estos temas en la teología occidental [1062] . En consecuencia, el diálogo teológico constructivo entre Oriente y Occidente es posible y enriquecedor para ambas partes.

Así pues, es hora ya de retomar el diálogo internacional oficial lo antes posible. La voluntad existe, tanto en Roma como en Constantinopla. Los problemas acucian, y el tiempo apremia también. Si queremos ser fieles al encargo del Señor, no podemos perder innecesariamente el tiempo y desaprovechar las posibilidades existentes. El mundo actual, sobre todo Europa, necesita nuestro testimonio común. Pues la Iglesia, si quiere tener en la Europa unida una voz que sea escuchada, debe respirar con sus dos pulmones.

Ir al índice

34.
Obispados católicos en Rusia.
Observaciones sobre el debate en torno a la comprensión del concepto de «territorio canónico»

Cuando se deja a un lado la polémica y se reduce el conflicto a su núcleo objetivo, las controversias entre la Sede Apostólica y el patriarcado de la Iglesia ortodoxa rusa giran sobre todo en torno a la comprensión teológica y la realización práctica del concepto de «territorio canónico», así como alrededor de las consecuencias que de ahí resultan para la relación entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa rusa. Así pues, sobre la mesa hay tanto cuestiones prácticas como cuestiones eclesiológicas fundamentales [1063] .

En la eclesiología occidental y en el derecho canónico latino, a diferencia de lo que ocurre en las Iglesias orientales católicas [1064] , el concepto de «territorio canónico» no es habitual; no obstante, la realidad a la que se refiere es conocida en la tradición latina. Se pone de manifiesto, por ejemplo, en el hecho de que un obispo, si bien es corresponsable de la Iglesia universal, no tiene jurisdicción más que dentro de su diócesis. Un obispo titular que es ordenado como obispo de una diócesis extinta no debe entrometerse en los asuntos eclesiásticos en el territorio actual de esta diócesis antigua. Por consiguiente, la Iglesia católica, al igual que las Iglesias ortodoxas, está territorialmente estructurada.

Esta estructura territorial se remonta a la más antigua tradición. Se enraíza en la convicción bíblico-patrística, reavivada por el concilio Vaticano II, de que la Iglesia una de Jesucristo está presente en toda Iglesia local [1065] . Ya el primer concilio ecuménico, el de Nicea en 325, considera en el canon 6 costumbre antigua que los obispos de Alejandría, Antioquía y Roma tengan supremacía sobre un territorio más amplio [1066] . El siguiente concilio, el de Constantinopla, retomó esta regulación, extendiéndola a la

propia Constantinopla. Se estipula además que ningún obispo puede entrometerse en el ámbito de otro obispo [1067] . Regía el principio según el cual en cada lugar debe haber un solo obispo.

A este principio apela la Iglesia ortodoxa rusa en su protesta contra la erección de diócesis católicas con sede en ciudades que son sedes episcopales ortodoxas. La Santa Sede trató de respetar el mencionado principio, por lo que no habló, por ejemplo, de un «arzobispado *de* Moscú», sino del «arzobispado de la Madre de Dios *en* Moscú». Esta sutil distinción no convenció, sin embargo, al patriarcado de Moscú, sobre todo porque el arzobispo católico *en* Moscú tiene su sede en el mismo lugar que el patriarca *de* Moscú.

Tampoco la argumentación del patriarcado de Moscú es del todo convincente ni su conducta coherente. Pues las Iglesias ortodoxas tienen patriarcados ortodoxos, por ejemplo, en Alejandría o Antioquía, dos de las sedes episcopales más antiguas y prominentes, aunque en ellas tienen su cátedra, respectivamente, un patriarca copto y un patriarca sirio, quienes afirman ser los obispos de tales lugares y patriarcas de estos antiguos patriarcados. En la actualidad hay obispos ortodoxos rusos en numerosas ciudades occidentales. Es cierto que su jurisdicción se refiere a los cristianos ortodoxos rusos que viven en su territorio; pero al igual que los obispos católicos en Rusia, también los obispos ortodoxos residen en ciudades en las que desde hace mucho tiempo tiene su sede un obispo católico [1068] . No nos consta que la Iglesia ortodoxa rusa informara o consultara a la Iglesia católica antes de la erección de estas diócesis fuera de su territorio canónico.

La diferencia entre los obispos ortodoxos en Occidente y los obispos católicos en Rusia consiste, según la opinión del patriarcado moscovita, en que los obispos ortodoxos en Occidente tienen un encargo pastoral solo para –y competencia sobre– los cristianos ortodoxos rusos, mientras que las diócesis católicas de Rusia han sido erigidas con expreso propósito de proselitismo. Esta argumentación constituye una *metábasis eis állo génos*, un salto conceptual ilegítimo, pues se pasa sin más del plano de los principios al plano de los hechos.

Es cierto que no se pueden negar algunos casos de lo que Moscú entiende por proselitismo, a saber, actividad misionera entre cristianos ortodoxos. Pero con ello no se demuestra que estos casos individuales sean algo más que la pastoral lamentablemente mal conducida o irreflexiva de algunas personas en exceso entusiastas [1069] y reflejen la

política oficial de la Santa Sede. No sirven para probar que el supuesto proselitismo sea el motivo rector de la erección de las diócesis católicas en Rusia. A la inversa, no sería difícil aducir casos de un proselitismo así entendido por parte de algunos sacerdotes ortodoxos en Occidente, sin que por ello pueda o deba suponerse que esta es la intención y la política del patriarcado de Moscú.

De ahí se sigue que hay que hablar sobre los reproches concretos; convendría evitarlos acordando, en la medida de lo posible, un «código de conducta». Este incluiría un trato más sensible al otro por ambas partes. Pero es necesario distinguir de ello las cuestiones eclesiológicas fundamentales. En estas cuestiones básicas existe en principio acuerdo. También existe consenso en que este principio solamente puede aplicarse en rigor entre Iglesias que estén en plena comunión eclesial y sacramental, mientras que en situaciones de cisma (como es el caso entre coptos y ortodoxos, católicos y ortodoxos, etc.) no es posible evitar, por razones pastorales, las estructuras duplicadas, que son una consecuencia trágica, pero, por desgracia, pastoralmente necesaria.

Sería deseable que el acuerdo en los principios se convierta en un comprometido intento de superar paso a paso el cisma mediante el acercamiento ecuménico y resolver las dificultades concretas de un modo consonante con lo que debería ser la relación entre Iglesias hermanas. Las Iglesias hermanas deberían tratar sus problemas como una disputa familiar [1070] , o sea, no mediante la polémica pública, que perjudica a ambas partes, sino a través de acuerdos vinculantes y, si surgen dificultades, a través de un diálogo fraternal marcado por la confianza mutua. La Iglesia católica está dispuesta a ello. Ya en 1992 puso por escrito los principios rectores básicos para abordar esta cuestión en un documento de la Comisión Pro Russia, que excluye el proselitismo [1071] . Los principios allí formulados continúan siendo válidos y aguardan a ser plasmados en acuerdos concretos.

I. El disenso entre la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas

Con lo dicho hasta ahora tan solo hemos tratado de una de las caras, y además la más sencilla, del problema que plantea el concepto de «territorio canónico». Por lo que atañe a este primer aspecto no existe ninguna diferencia de principios; antes bien, con buena voluntad, las cuestiones se podrían resolver pragmáticamente. Sin embargo, el problema

tiene otra cara fundamental; y ahí, por desgracia, no se vislumbra de momento ninguna solución.

Los textos veteroeclesiales que hemos citado no se refieren solamente a Iglesias locales individuales, sino a enteras asociaciones de Iglesias agrupadas alrededor de una sede episcopal central: Alejandría, Antioquía, Roma y pronto también Constantinopla, la nueva Roma. Desde tiempos del emperador Justiniano, estas asociaciones de Iglesias se denominaron patriarcados, que se correspondían con la estructuración territorial del Imperio romano. Así pues, estos patriarcados forman parte de la antigua Iglesia imperial, que en Bizancio perduró hasta el siglo XV.

Para la cuestión del territorio canónico se plantean con ello dos problemas: por una parte, ¿qué relación existe dentro del territorio de un patriarcado o una metrópoli entre el primero de los obispos y los otros obispos de ese ámbito geográfico?; y, por otra, ¿qué relación guardan entre sí los territorios canónicos de los diferentes patriarcados, en concreto Roma y Constantinopla, Constantinopla y Moscú, Roma y Moscú? Ambas preguntas giran en torno a la comprensión concreta de la Iglesia como *communio*; y sobre todo la segunda concierne al núcleo duro del disenso entre la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas.

La primera pregunta puede responderse remitiendo al famoso canon 34 de los *Cánones apostólicos* (probablemente de finales del siglo IV), que hace suyas diversas estipulaciones más antiguas. Dicho canon reza:

> «Los obispos de cada nación deben saber quién es el primero entre ellos, reconociéndolo como cabeza, y no tomar decisiones en asuntos importantes sin su aprobación; cada uno de ellos debe ocuparse solamente de su distrito y de los lugares que de él dependen. Pero tampoco aquel que es cabeza debe hacer nada sin la ponderación de todos los demás. De esta manera reinará la armonía y se glorificará a Dios en todo a través de Cristo en el Espíritu Santo» [1072] .

De este muy citado canon se desprende el principio sinodal válido en las Iglesias orientales, que –a diferencia de la presentación que habitualmente se hace de él– incluye al mismo tiempo, sin embargo, una importante posición canónica del metropolita o patriarca. Pues no solo ata al metropolita o patriarca a la aprobación del sínodo, sino que a la vez le concede algo más que un *primatus honoris*, un primado honorífico en el sentido de un honor meramente externo. Como *primus inter pares*, como el primero entre iguales, tiene una notable posición canónica. Sin él, el sínodo no puede reunirse ni tomar decisiones válidas; incluso cada uno de los obispos, en su diócesis, depende en los

asuntos importantes de la aprobación del primero de los obispos. El primero de los obispos posee un derecho de iniciativa y puede además vetar decisiones tanto del sínodo como de los distintos obispos.

Esta estructura característica de las Iglesias orientales, que es sinodal y patriarcal a un tiempo, se diferencia de la estructura más monárquica propia de Occidente. Pero también en Occidente existían en la antigüedad y en la Edad Media instituciones sinodales y colegiales, de las que volvió a cobrarse conciencia merced al concilio Vaticano II y que este reavivó. Así, en Oriente y Occidente tenemos que vérnoslas con una herencia común en diferentes plasmaciones. El objetivo del movimiento ecuménico no es un uniformismo, sino realizar de un modo nuevo esta diversidad en la unidad.

No se trata, por consiguiente, de imponer a las Iglesias orientales la estructura occidental. El concilio Vaticano II afirma expresamente que las Iglesias orientales tienen derecho a regirse por su propio ordenamiento [1073] . También el derecho de las Iglesias orientales católicas es solo de naturaleza provisional; no representa una decisión previa de qué ordenamiento debería regir para las Iglesias ortodoxas en caso de una plena unidad de *communio* con Roma [1074] . Por eso, la estructura patriarcal de las Iglesias orientales, cada una de las cuales posee su propio territorio canónico, no puede eliminarse o cambiarse a discreción. Antes al contrario, el concilio habla con palabras de reconocimiento de las Iglesias patriarcales como madres en la fe [1075] .

Pero también en este asunto existe una cierta tensión entre el plano de los principios teológicos y el plano de la vida práctica de la Iglesia. Pues desde que los antiguos patriarcados de Alejandría, Antioquía y Jerusalén perdieron en gran medida su importancia de antaño a causa de las conquistas árabes en el siglo VII y desde la caída de la Roma occidental (definitiva en 476) y de la Roma oriental (definitiva en 1453), la antigua estructura patriarcal de la Iglesia, que se remonta al sistema de la Iglesia imperial, ha devenido, en su forma actual, anacrónica. Este sistema se pudo mantener en la tercera Roma, en Moscú (con una interrupción de más de dos siglos, de 1700 a 1917); pero tras la caída del Imperio zarista y las revoluciones comunista y poscomunista también el patriarcado moscovita se enfrenta a una situación del todo nueva, a la que ha comenzado a reaccionar constructivamente en el documento sobre doctrina social (2000) [1076] .

A esto se suman otros cambios importantes. En la estela del pensamiento moderno de la nación-Estado surgieron en los siglos XIX y XX nuevos patriarcados ortodoxos

(sobre todo los de Serbia en 1922, Rumanía en 1925 y Bulgaria en 1953). En la lógica de este desarrollo, los Estados postsoviéticos que se han independizado políticamente –como es el caso de Ucrania, que Moscú sigue considerando parte de su territorio canónico– se afanan hoy por la independencia eclesiástica. Por otra parte, como consecuencia de los desplazamientos de población en el siglo XX ha surgido una diáspora mundial de todas las Iglesias ortodoxas fuera de sus territorios canónicos heredados. Casi por todo el mundo han aparecido múltiples estructuras paralelas entre las propias Iglesias ortodoxas, en parte incluso entre distritos jurisdiccionales ortodoxos rusos [1077] , así como en relación con la Iglesia católica. Esto sitúa a las Iglesias ortodoxas ante nuevos problemas, que hasta ahora no se han resuelto y que entre las distintas Iglesias ortodoxas se negocian de manera en parte controvertida.

La presencia de diócesis católicas en Rusia es, por consiguiente, todo lo contrario de un fenómeno aislado; se inserta en un contexto más amplio. En un mundo globalizado con enormes desplazamientos de población, la antigua estructura patriarcal propia de la Iglesia imperial y de carácter étnico está sujeta a grandes cambios, para los que hasta ahora ninguna de las partes ha encontrado una solución satisfactoria. Ninguna Iglesia puede seguir pensando y actuando exclusivamente en el marco de su territorio canónico heredado; en la nueva situación, la pregunta por la dimensión propia de la Iglesia universal se les plantea a todas las Iglesias. Para la Iglesia ortodoxa rusa, este interrogante lo formuló Vladimir Soloviev ya en 1889 en su genial obra *La Russie et l'Église universelle*, hoy incluso más actual que en aquel entonces.

II. El problema de la unidad de la Iglesia universal

Con el problema apuntado en último lugar nos encontramos ante el núcleo duro del disenso entre Oriente y Occidente: la relación recíproca y la unidad de *communio* entre los diversos territorios canónicos, o sea, la cuestión de la unidad de la Iglesia universal. La pregunta puede formularse también de la siguiente manera: el modelo de unidad válido en el plano metropolitano o patriarcal para la relación del primero de los obispos con los demás obispos, ¿puede aplicarse también, de modo análogo, al plano de la Iglesia universal? Con ello queda planteada la pregunta por el papel del primero de los obispos, el obispo de Roma, así como la pregunta por el primado de este.

Las Iglesias ortodoxas entienden la unidad de la Iglesia universal como *communio* de Iglesias locales o de asociaciones de estas, o sea, patriarcados y otras Iglesias autocéfalas, cada una de ellas con su propio territorio canónico, que se consideran mutuamente Iglesias hermanas. En este sentido, también la Iglesia católica es tenida por Iglesia hermana. Esto resulta aceptable para la Iglesia católica siempre que se refiera a Iglesias locales católicas concretas o a asociaciones de estas. La Iglesia católica misma, que incluye no solo a la Iglesia latina, se entiende, en cambio, como Iglesia universal, por lo que –como se afirma en el ya mencionado documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe– no puede ser, en cuanto tal, Iglesia hermana de una Iglesia que se define por un territorio canónico. En el heterogéneo uso del título «Iglesia hermana» se pone de manifiesto, pues, una diferencia eclesiológica que no debe pasarse por alto.

La situación no es, sin embargo, tan desesperada como podría parecer a primera vista. Pues cuando las Iglesias ortodoxas hablan de un *primatus honoris*, «primado de honor», del obispo de Roma como *primus inter pares*, como «primero entre iguales», esta expresión *podría* ser entendida, incluso en sentido ortodoxo, no solo como un primado honorífico; pues un *primatus honoris* no excluye por principio prerrogativas canónicas, que tampoco se hallan excluidas en el caso de los patriarcas. Las Iglesias ortodoxas *podrían* reconocer en principio, desde sus propios supuestos, un primado jurisdiccional sinodalmente integrado, que sin duda se diferenciaría del definido en el concilio Vaticano I y luego recibido por el Vaticano II.

De hecho, ya en el primer milenio Roma nunca se entendió a sí misma solo como un patriarcado territorialmente limitado junto a otros patriarcados, sino que desde muy pronto asumió una responsabilidad universal, que Oriente no cuestionó en principio. Sin embargo, ya en el primer milenio este primado fue interpretado de modo distinto en Oriente y Occidente [1078] .

La diferencia entre el primado tal como resultaría análogamente a partir del canon 34 de los *Cánones apostólicos* y el primado tal como lo definió el concilio Vaticano I consiste en que, según el Vaticano I y el Vaticano II, el papa es libre de ejercer el primado bien en forma colegial –en consonancia, por ejemplo, con el principio sinodal de la Iglesia de Oriente–, bien personalmente sin participación directa del episcopado. En ambos casos le compete una jurisdicción no mediada, es decir, una jurisdicción que debe respetar y fortalecer el derecho de los obispos, pero que puede referirse directamente a

toda Iglesia particular y a todo creyente individual [1079] . Que el papa haga uso de ella –y cómo lo haga– según las necesidades históricas de la Iglesia [1080] depende de su facultad discrecional. Además, a sus decisiones infalibles en materia de fe y costumbres les corresponde autoridad *ex sese*, o sea, sin necesidad de aprobación y consenso *a posteriori* de otra instancia, que, de lo contrario, sería superior a él. De ahí que ante una decisión del papa no quepa apelación a un concilio general [1081] .

Estas son estipulaciones que hasta ahora nunca han sido reconocidas por las Iglesias ortodoxas. Al contrario, hasta el presente las han contradicho con creciente claridad [1082] . Para la Iglesia católica, en cambio, son vinculantes. Una absoluta autonomía de los patriarcados en sus respectivos territorios canónicos está, por tanto, excluida; ciertamente, tampoco sería posible bajo una aplicación análoga del canon 34 de los *Cánones apostólicos*. Hasta ahora no se ha podido tratar ni aclarar en la Comisión Teológica Internacional Mixta si –y en caso de respuesta afirmativa, en qué medida– es posible la aproximación y el entendimiento en estas cuestiones. La esperanza es que algún día consigamos entender estas diferencias no como opuestos mutuamente excluyentes, sino como visiones complementarias.

También algunos teólogos ortodoxos consideran que esta cuestión no puede despacharse con un simple «no», sino que en la actualidad se necesita más bien una respuesta constructiva a la pregunta por un ministerio universal de la unidad. También las tensiones intraortodoxas instan a retomar la reflexión sobre un ministerio de la unidad [1083] .

Entretanto, el papa Juan Pablo II, en la encíclica *Ut unum sint*, ha invitado a un diálogo fraternal sobre la cuestión de cómo puede ejercerse hoy el ministerio petrino de un modo que se abra a la nueva situación que vivimos [1084] . Hasta ahora las Iglesias ortodoxas, salvo la de Antioquía, no han reaccionado oficialmente a esta pregunta, tampoco la Iglesia rusa. Así, el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos organizó en mayo de 2003 un simposio académico sobre el ministerio petrino, al que se invitó a todos los patriarcados ortodoxos importantes, incluido el ruso. Por desgracia, pocos días antes del inicio del simposio Moscú canceló su participación, que ya había sido anunciada.

El simposio mostró, entre otras cosas, qué posibilidades de una relectura, una reinterpretación y una nueva recepción del concilio Vaticano I se debaten actualmente en

la teología católica en el marco de la eclesiología de *communio* y qué nuevas aproximaciones a la cuestión existen en la teología ortodoxa contemporánea. Nadie podía esperar razonablemente que se encontrara ya una solución a las complejas cuestiones bíblicas, históricas, sistemáticas y canónicas. Pero se puso de manifiesto que un diálogo no polémico, pacífico y fraternal en un nivel académico elevado es posible y fecundo y que todas las partes consideran no solo deseable, sino también urgentemente necesaria, la continuación de tal diálogo [1085] .

Queda por esperar que todas las Iglesias ortodoxas, en especial la rusa, retomen cuanto antes el diálogo internacional oficial sobre estas acuciantes cuestiones. Pues, aunque ya ahora serían posibles muchas medidas pragmáticas, una solución de principios y de índole definitiva al problema del territorio canónico únicamente puede encontrarse en el marco de una común eclesiología de *communio* de la Iglesia universal. Para ello aún hace falta, por lo que humanamente podemos juzgar, algo de paciencia; pero, como cristianos que somos, nunca podemos abandonar la esperanza.

Ir al índice

35.
La doctrina del Espíritu Santo y el acercamiento entre Oriente y Occidente

Según la Sagrada Escritura y la tradición de la Iglesia, el Espíritu Santo es el Espíritu de la unidad, el vínculo del amor. En el Nuevo Testamento encontramos la conocida formulación de la *koinōnía toû hagíou pneúmatos*, la «comunión (*communio*) del Espíritu Santo» (2 Cor 13,13). Esto significa que la Iglesia es comunión merced al Espíritu Santo. En consecuencia, la renovación de la vida eclesial después del concilio Vaticano II es, en último término, una renovación espiritual que se apoya en una renovada doctrina del Espíritu Santo (pneumatología). Esto es cierto e importante de modo especial con la vista puesta en el movimiento ecuménico [1086] .

En el terreno del ecumenismo nos hallamos en una situación bastante paradójica. El Espíritu Santo une, pero en realidad Oriente y Occidente llevamos todo un milenio peleados por la doctrina del Espíritu Santo. La diferencia se refleja en el credo litúrgico justo en el centro en la vida eclesial: en la celebración de la eucaristía. Mientras que la tradición litúrgica occidental confiesa que el Espíritu Santo «procede del Padre y del Hijo» (*filioque*), las Iglesias orientales no tienen en su credo la expresión *filioque*; al contrario, esta es para ellas una de sus principales divergencias de opinión respecto de la tradición latina.

Sería ponerse las cosas demasiado fáciles pretender afirmar que esto no es sino una pelea de teólogos, que no tiene por qué interesar al cristiano «de a pie». Destacados teólogos ortodoxos ven en el *filioque* la causa de las –reales o supuestas– deformaciones en la eclesiología de Occidente, puesto que en su opinión el *filioque* comporta una subordinación o unilateral vinculación del Espíritu Santo al Hijo [1087] . Atribuyen la –ya

real, ya supuesta– subordinación del carisma a la institución, de lo profético a lo canónico, de la mística a la escolástica, del sacerdocio común al sacerdocio jerárquico y, por último, de la colegialidad episcopal al primado romano justo a este cristomonismo y al olvido del Espíritu que en su opinión deriva de él. Preguntas y críticas análogas se formulan en las comunidades eclesiales surgidas de la Reforma, todas las cuales se quejan de que en la Iglesia católica no hay espacio suficiente para la libertad del Espíritu. Consideran que la Iglesia y sus instituciones encadenan al Espíritu. Así pues, en esta disputa en modo alguno se trata de un problema tan solo teórico y especulativo, sino de cuestiones que marcan positiva o negativamente la vida y la unidad de la Iglesia.

Pero en vez de empezar por tales controversias, en lo que sigue me gustaría partir del legado común del cristianismo y mostrar luego algunas constricciones y reduccionismos que de hecho se dieron en la teología occidental, para a continuación indicar los nuevos planteamientos tanto en la doctrina y la teología como en la vida de la Iglesia. Solo sobre este trasfondo se puede encauzar hacia una posible solución –eso espero– la antigua, espinosa y dolorosa controversia en torno al *filioque*, preparando de ese modo el camino para una eclesiología de *communio*, que ojalá nos lleve algún día a la plena comunión en el Espíritu Santo.

I. Breve mirada retrospectiva a la tradición

1. El legado común en la Sagrada Escritura, los padres y la escolástica

Toda reflexión sobre el tema de la relación entre el Espíritu Santo y la Iglesia habrá de partir del relato de los Hechos de los Apóstoles sobre la efusión del Espíritu Santo en el primer Pentecostés, acontecimiento en el cual la Iglesia hizo su primera aparición pública (cf. Hch 2,1-13). Según el testimonio de los Hechos de los Apóstoles, también el resto del camino de la Iglesia primitiva, en especial su misión y expansión, transcurrió bajo la guía del Espíritu Santo. Fue el Espíritu quien obró la «unanimidad» de los discípulos de Jesús, el «signo distintivo» de la Iglesia (cf. Hch 1,14; 2,46; 4,24; etc.). De ahí que Pablo pueda caracterizar la Iglesia como templo o edificio del Espíritu Santo (cf. 1 Cor 3,16s; 2 Cor 6,16; Ef 2,21) y que la Primera carta de Pedro añada que se trata de un edificio construido con piedras vivas, no muertas (cf. 1 Pe 2,4s). Expresión de esta

vitalidad es la diversidad y riqueza de los dones del Espíritu en la Iglesia (cf. 1 Cor 12,4-11; Rom 12,4-8; Ef 4,3).

Esta visión pneumatológica de la Iglesia se plasmó en la confesión de fe. Tanto el credo niceno-constantinopolitano como el Símbolo de los Apóstoles hablan de la *una, sancta ecclesia* no, por ejemplo, en la segunda parte, la cristológica, sino en la tercera parte, la pneumatológica. Así pues, el credo trata la eclesiología en el marco de la pneumatología y habla del Espíritu Santo como de una realidad en la Iglesia.

Sería interesante analizar en detalle las afirmaciones de los padres de la Iglesia sobre el Espíritu Santo y su acción en la Iglesia. Ello no es posible en el presente contexto [1088] . Me constriño a un único testimonio, el del obispo mártir Ireneo de Lyon, que nos muestra con claridad cuán explícitamente hablaban los padres ya en el siglo III sobre el Espíritu Santo: «En ella [o sea, la Iglesia] cobra forma la comunión con Cristo, es decir, el Espíritu Santo… Allí donde está la Iglesia, allí está también el Espíritu de Dios; y allí donde está el Espíritu de Dios, allí está también la Iglesia y toda la gracia» [1089] . Según esta afirmación, la Iglesia es el lugar y la morada del Espíritu Santo; él vivifica, inspira, mueve y conserva la Iglesia. El concilio de Constantinopla (381) resumió esta convicción en su profesión de fe en el Espíritu Santo como «Señor y dador de vida». Este es el legado común de todas las Iglesias de Oriente y Occidente.

La pneumatología de los padres de la Iglesia influyó en abundante medida en la teología, espiritualidad y mística de la Edad Media. De nuevo, pretender mostrar aquí todo esto en detalle nos llevaría demasiado lejos. Me gustaría remitir solo a un teólogo, ciertamente representativo de la Edad Media: Tomás de Aquino [1090] .

Según Tomás, el Espíritu no actúa únicamente en la Iglesia; él guía y vivifica todo lo creado, opera en la creación entera [1091] . Vivifica de modo especial el cuerpo de la Iglesia [1092] ; unifica la Iglesia y hace a unos partícipes de los dones de los otros [1093] . Tomás va incluso un paso más allá y, en una *quaestio* sobre la esencia de la nueva alianza que no conoce paralelo alguno en la escolástica, afirma que la *lex evangelica* no es una ley exterior, sino una ley interior, a saber, la *gratia Spiritus sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus sancti, quae datur Christi fidelibus*, «la gracia del Espíritu Santo, que se da por la fe en Cristo; por consiguiente, la ley nueva es principalmente la misma gracia del Espíritu Santo, que se da a los fieles de Cristo» [1094] . Esta es una afirmación en extremo interesante y

sorprendente. Pues comporta que todo lo eclesiástico-institucional es secundario; no sirve más que para disponer (*dispositiva*) y ordenar hacia un uso correcto (*ordinativa*). Lo esencial es únicamente el Espíritu Santo.

Sin duda es posible ver críticamente algunos aspectos de la pneumatología del Aquinate [1095] ; pero los grandes teólogos medievales y, con mayor razón aún, los místicos sabían decir sobre la acción del Espíritu Santo en la Iglesia muchas más cosas –y bastante más profundas– de las que quedaron recogidas en los posteriores manuales de dogmática, a menudo deficientes y anodinos.

2. Constricciones modernas

La teología católica moderna no fue capaz de conservar esta amplitud y altura de la reflexión teológica. Los adversarios de Lutero en el siglo XVI llamaron con razón la atención, contra el reformador, sobre el gobierno de la Iglesia por el Espíritu Santo. Mientras que los reformadores atribuían la exégesis del Evangelio al Espíritu Santo, la parte católica la atribuía a la Iglesia guiada por el Espíritu. De este modo, los católicos convirtieron en la práctica la doctrina de la Iglesia en Evangelio vivo. El magisterio de la Iglesia que invoca al Espíritu Santo devino ahora garante de la doctrina y la unidad de la Iglesia, y esta se convirtió en *fons fidei*, «fuente de la fe»; incluso podía afirmarse: *Ecclesia sibi ipsi est fons*, «La Iglesia es su propia fuente» [1096] .

En la encíclica dedicada al Espíritu Santo, *Divinum illud* (1897), escribió León XIII: «Bastaría una sola frase: Cristo es la cabeza de la Iglesia; el Espíritu Santo, su alma». Pío XII repitió literalmente esta frase en la encíclica *Mystici corporis* (1943). Ambos papas invocan la autoridad del gran doctor de la Iglesia que es Agustín. Esta invocación de Agustín no es, sin embargo, precisa, pues el obispo de Hipona afirma: «Como el alma opera en el cuerpo, así opera el Espíritu en la Iglesia; lo que el alma es para el cuerpo, eso es el Espíritu Santo para el cuerpo de Cristo, la Iglesia» [1097] . Así pues, lo que en Agustín es una relación «funcional» se convierte en dichos papas en una afirmación ontológica, con el peligro de incurrir en un monofisismo eclesiológico, que ignora el lado humano e histórico de la Iglesia. El concilio Vaticano II recuperó el sentido originario de la comparación [1098] .

De ahí que no se pueda afirmar que la eclesiología tradicional católica se olvidó del Espíritu Santo. Pero sí se puede censurar que la eclesiología tradicional no hizo valer en suficiente medida la autonomía hipostática del Espíritu Santo ni, por ende, su libertad y que así se expuso al peligro de domesticar y acaparar eclesiológicamente al Espíritu de Dios. El concilio Vaticano II supuso a este respecto un nuevo comienzo.

3. Un nuevo comienzo con el concilio Vaticano II

En la inauguración del concilio Vaticano II (1962-1965), el papa Juan XXIII manifestó su esperanza en un nuevo Pentecostés. Sin embargo, en el posconcilio se acusó al Vaticano II de cristomonista y se le achacó una eclesiología cristocéntricamente reduccionista. Es cierto que el concilio se atuvo al presupuesto cristológico de la pneumatología y permaneció en conjunto en el marco de la tradición latina. Al mismo tiempo, los documentos conciliares muestran, no obstante, que los padres conciliares se esforzaron por romper un cristocentrismo reduccionista y unilateral sin incurrir en el extremo contrario de un mero pneumocentrismo. También este debe evitarse, puesto que, según la Sagrada Escritura, el Espíritu es el Espíritu de Cristo (cf. 1 Cor 12,3; Rom 8,9; Gal 4,6).

Esto se hace patente sobre todo en el hecho de que el Vaticano II no asumió la doctrina, extendida en la primera mitad del siglo XX, de la Iglesia como prolongación de la encarnación, sino que la matizó y corrigió con cautela. Ello se evidencia en la forma en que el concilio describe a la Iglesia en la *Lumen gentium*. En esta se afirma que la Iglesia es «una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino». Por eso «se la compara, por una notable analogía, al misterio del Verbo encarnado, pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a él, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo» [1099] .

La acción del Espíritu se relaciona aquí con la acción del Logos, pero no se subordina sin más a esta. Ambas acontecen, en una «notable analogía», casi en paralelo una con otra.

Una consecuencia de esta concepción se encuentra en *Lumen Gentium* 14, donde se trata la cuestión de la pertenencia a la Iglesia. Ahí se afirma: «A esta sociedad de la Iglesia están incorporados plenamente quienes, poseyendo el Espíritu de Cristo, aceptan

la totalidad de su organización y todos los medios de salvación establecidos en ella» [1100] . Con ello se dinamita una visión puramente cristocéntrica y, con más razón aún, puramente institucional. Así, Yves Congar aclara: *C'est le début du dépassement d'un «christocentrisme». Le début seulement. Cela va continuer* [Esto es el comienzo de la superación del «cristocentrismo». Pero solo el comienzo. Continuará] [1101] .

II. El debate actual y la vida eclesial actual

1. La economía del Espíritu Santo y la cristología pneumatológica

En su primer documento, que tiende los cimientos para el resto, el concilio Vaticano II hace suya una idea de Ireneo de Lyon, según la cual la Iglesia es partícipe de la unción de Cristo por el Espíritu [1102] . De este modo se alude al bautismo de Jesús en el Jordán y al descenso del Espíritu Santo, que ahora mora en él (cf. Mc 1,10) y que, como el propio Jesús dice, lo ha ungido (cf. Lc 4,18). Lo que se afirma con ello es que el Espíritu no solo sigue a la vida y la obra de Jesús, realizándolas; antes bien, se incorpora a la acción salvífica de Jesús y está activamente presente en ella. En la medida en que tenemos parte en la unción de Jesús, somos partícipes no solo de palabras concretas y de las instituciones por él erigidas, sino también del Espíritu de Jesús.

Con esta referencia a Ireneo, el concilio tiende un puente a los desarrollos teológicos de las décadas precedentes y a los ensayos de una cristología pneumatológica o del Espíritu [1103] . Estos comienzan por las afirmaciones de la Sagrada Escritura sobre la acción del Espíritu Santo e intentan relacionar la economía salvífica del Espíritu con la economía salvífica del Logos.

Esta visión renovada se corresponde con el testimonio de la Sagrada Escritura, según la cual el Espíritu de Dios, como aliento de vida, está presente y activo en toda la creación y en toda la historia, conduciéndolas hacia su meta escatológica. El Espíritu llega a su fin en la encarnación, por él posibilitada, del Hijo de Dios (cf. Lc 1,35), en la unción de este (cf. Lc 4,18) y, por último, en la cruz y resurrección (cf. Rom 1,4); así, la entera vida y obra de Jesús está sostenida y acompañada por el Espíritu. El Señor exaltado actúa en la Iglesia y en la historia a través del Espíritu; tal es el significado de la conocida

frase: «El Señor es el Espíritu» (2 Cor 3,17). Es tarea del Espíritu llevar a su realización interior y su repercusión universal lo acontecido de una vez por todas en la Iglesia y en la historia del mundo. Y esto lo hace en la medida en que permite al creyente en Cristo participar de la unción de Jesús con el Espíritu. Actualiza la obra de Cristo de modo espiritual [1104] .

En la cristología pneumatológica se establece, pues, una nueva relación entre la misión salvífica de Cristo y la del Espíritu Santo. La cristología pneumatológica no afirma, como hacen algunos entusiastas, una economía del Espíritu Santo independiente de la economía del Logos. El Espíritu es el Espíritu de Jesucristo (cf. Rom 8,9) y el Espíritu del Hijo (cf. Gal 4,6). Pero el Espíritu no se limita a seguir la obra de Cristo; también la precede, sostiene y posibilita. Es el Espíritu del Hijo, pero no su siervo (como afirmaban los pneumatómacos). No administra la palabra y la obra de Cristo como si fuera esclavo de este. El Espíritu es Señor y dador de vida (*Dominum et vivificantem*), que interpreta espiritualmente con relativa libertad –en la libertad del Espíritu– la persona, palabra y obra de Cristo. «Donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad» (2 Cor 3,17). El Espíritu Santo nos depara sin cesar sorpresas [1105] .

Esta relación intrínseca entre la misión salvífica de Cristo, la misión salvífica del Espíritu Santo y la libertad de este dentro de la única economía divina de salvación tiene consecuencias para la naturaleza de la Iglesia. Esto se puso ya de manifiesto en la fundación de la Iglesia, que fue llamada a la vida por la cruz y la resurrección de Jesús, pero que solo se consumó mediante la efusión del Espíritu en Pentecostés [1106] . En este sentido cabe caracterizar al Espíritu Santo como cofundador de la Iglesia, pues esta es tanto institución como acontecimiento del Espíritu. Una concepción unilateral, entusiasta de la Iglesia y, con más razón aún, una concepción subjetivista, individualista y emancipadora de la libertad son extrañas a la naturaleza de la Iglesia, pero también lo es el extremo contrario: una comprensión legalista. En el Espíritu Santo, la tradición eclesial es –como expusieron Johann Adam Möhler y John Henry Newman– una tradición viva [1107] .

Así, tanto antes como después del concilio se redescubrió y renovó la exégesis espiritual de los padres [1108] . De modo análogo se ha mostrado que la mayor justicia no la procura una comprensión legalista de las normas objetivas, sino la epiqueya; esta, más que una forma astuta de eludir la ley, es una virtud [1109] . Exige una aplicación de las

leyes eclesiásticas no rigurosa, sino misericordiosa, referida a la situación concreta. A partir de ahí se ha desarrollado una teoría práctica de aplicación de las normas eclesiásticas [1110] . Tales teorías se corresponden con el principio de la *oikonomía* (economía) de las Iglesias orientales, que se basa en la libertad del Espíritu que habita en la Iglesia [1111] .

En este sentido, el concilio sabía que el Espíritu conduce sin cesar a nuevos e inopinados resurgimientos espirituales. Por la lectura, por ejemplo, de los Hechos de los Apóstoles (cf. Hch 10,44-47; 11,15; 15,8), sabía que el Espíritu precede con más frecuencia a la actividad apostólica [1112] , por lo que atribuyó el *aggiornamento* de la Iglesia [1113] , el movimiento litúrgico [1114] y el movimiento ecuménico [1115] a impulsos del Espíritu Santo.

2. El Espíritu y la dimensión carismática de la Iglesia

El concilio hizo patente en numerosos pasajes y de diferentes maneras que la unidad que dona el Espíritu no es una aburrida uniformidad, sino una unidad en gran diversidad. «Catolicidad» significa «plenitud de la unidad» en la diversidad de pueblos y culturas, de ministerios, servicios y estados de vida, así como en la diversidad de las múltiples Iglesias locales [1116] . En especial la teología de las Iglesias locales ha sido renovada por el concilio [1117] . La unidad en la diversidad se extiende en cierto modo más allá de los límites visibles de la Iglesia católica, puesto que también en las Iglesias y comunidades eclesiales no católicas actúa el Espíritu de Dios [1118] .

El concilio se toma en serio esta estructura carismática de la Iglesia y habla no solo de la acción del Espíritu a través de los obispos [1119] , sobre todo del magisterio [1120] , sino también del sentido de la fe de todos los fieles [1121] y de cómo el Espíritu guía hacia la verdad en toda la vida de la Iglesia [1122] . Por eso, ni entre obispos y presbíteros [1123] , por una parte, ni entre laicos, presbíteros y obispos [1124] , por otra, debe reinar una relación unilateral de arriba hacia abajo, sino una recíproca relación de fraternidad y amistad.

En el posconcilio se retomaron y desarrollaron estos impulsos. Entre los múltiples y diversos aspectos de tal proceso debe mencionarse de manera especial que la dimensión carismática de la Iglesia ganó nueva relevancia [1125] . El tratamiento más extenso de este

tema se encuentra en *Lumen gentium* 7, donde el concilio, en referencia a 1 Cor 12,1-11, afirma:

> «Uno solo es el Espíritu, que distribuye sus variados dones para el bien de la Iglesia según su riqueza y la diversidad de ministerios… El mismo Espíritu produce y urge la caridad entre los fieles, unificando el cuerpo por sí y con su virtud y con la conexión interna de los miembros. Por consiguiente, si un miembro sufre en algo, con él sufren todos los demás; o si un miembro es honrado, gozan conjuntamente los demás miembros (cf. 1 Cor [12,26)».

Un fruto práctico de ello fue el movimiento carismático, a través del cual el movimiento pentecostal consiguió entrar en la Iglesia católica. Pero a diferencia de los movimientos pentecostales libres extracatólicos, el movimiento carismático católico permaneció dentro de la estructura sacramental e institucional de la Iglesia. Ello le brindó la posibilidad de influir de manera vivificadora en la Iglesia. La acentuación de la dimensión carismática de la Iglesia va mucho más allá del círculo del movimiento directamente carismático. En el presente contexto han de mencionarse sobre todo los movimientos espirituales, que son característicos del catolicismo posconciliar y representan una esperanza para la Iglesia universal [1126] . Por último, hay que recordar que los verdaderos carismáticos no son quienes en las celebraciones litúrgicas dan palmas, tocan la guitarra y cantan canciones rítmicas, sino los santos. La dimensión carismática de la Iglesia se realiza en primer lugar en la santificación de la vida personal, algo a lo que –como nos recuerda el concilio– no están llamados solo unos cuantos elegidos, sino todos [1127] .

Si se quiere caracterizar sintéticamente la renovada perspectiva carismática, cabe decir que con el redescubrimiento de la dimensión carismática en modo alguno se niega el carisma especial que se confiere sacramentalmente al ministerio eclesial (cf. 1 Tim 4,14). Antes al contrario, en tanto en cuanto la Iglesia no se determina de manera unilateralmente piramidal y jerárquica desde el ministerio, sino que más bien se concibe colegialmente como «interacción» de todos los carismas, también el ministerio eclesial adquiere el lugar y la misión que le son inherentes y que no le pueden ser quitados ni negados por los otros carismas. A la inversa, el ministerio eclesial debe escuchar, sin embargo, a los demás carismas, respetándolos y concediéndoles el ámbito de libertad que les corresponde. La Iglesia católica se entiende a sí misma como un todo (*kátholon*), en el que cada cristiana y cada cristiano posee su propio carisma (cf. 1 Cor 7,7), por lo que uno solo no puede serlo todo, pero tampoco todos pueden serlo todo. Esto es lo que en último término significa la eclesiología del pueblo de Dios, renovada por el Vaticano II.

3. La acción del Espíritu Santo a través de la palabra de la Sagrada Escritura

El Espíritu actúa en la Iglesia objetivamente a través de la palabra y los sacramentos. En este sentido habla el concilio de las dos mesas: la mesa de la palabra y la mesa de la eucaristía [1128] . Ocupémonos, por eso, en primer lugar de la acción del Espíritu Santo a través de la palabra de la Sagrada Escritura.

La Sagrada Escritura es palabra de Dios inspirada por el Espíritu divino [1129] . En ella se revela «la admirable "condescendencia" de la sabiduría eterna, para que conozcamos la inefable benignidad de Dios» [1130] . Por eso exhorta el concilio: «Es necesario… que toda la predicación eclesiástica… se nutra de la Sagrada Escritura, y se rija por ella» [1131] . Aunque los fieles deben «tener amplio acceso» a ella [1132] , la Escritura debe leerse e interpretarse con el mismo Espíritu con que fue escrita [1133] . De ahí que la lectura de la Escritura deba ir asociada a la oración [1134] . Así, la lectura de la Sagrada Escritura se convierte en una conversación de Dios Padre con sus hijos [1135] . En especial, la palabra de Dios no puede separarse del aliento del Espíritu Santo, al igual que tampoco las palabras humanas pueden separarse del aliento. La Iglesia misma, «enseñada por el Espíritu Santo», puede penetrar cada vez más profundamente en la comprensión de la Escritura, «para alimentar sin desfallecimiento a sus hijos con la divina enseñanza» [1136] .

Con estas afirmaciones, el concilio renovó la antigua tradición de la *lectio divina*, que se remonta hasta el Antiguo Testamento y la tradición judía y que ha influido en las tradiciones litúrgicas y monásticas. En esta tradición se era consciente de que solo el Espíritu Santo puede hacer comprensible la palabra de Dios y de que solo él es capaz de propiciar que esta palabra penetre realmente en el corazón del hombre [1137] . No es posible exagerar la relevancia ecuménica de la reavivación de la lectura espiritual de la Sagrada Escritura. En la propia Iglesia católica volvió a abrirse de nuevo con ello verdaderamente una «fuente de agua viva» (Jn 4,11), que desde entonces ha renovado y fecundado la vida de la Iglesia, de numerosas comunidades y de muchos cristianos. El encuentro con la Sagrada Escritura ha permitido que entretanto se renueven muchas órdenes antiguas y que surjan nuevas comunidades y movimientos religiosos. Para ellos, así como para numerosas comunidades de base en el Tercer Mundo, la lectura en común de la Escritura es un rasgo distintivo de su vida espiritual y se ha convertido en fuente de inspiración y motivación. Del encuentro común con la palabra de Dios en la Sagrada

Escritura vive también, y no en último término, el movimiento ecuménico, de suerte que pocas otras cosas han cambiado tan profundamente el rostro de la Iglesia católica en las últimas décadas como la renovada espiritualidad bíblica.

4. La acción del Espíritu Santo en los sacramentos de la Iglesia

La Iglesia es Iglesia de la palabra e Iglesia de los sacramentos. El Vaticano II afirmó fundamentalmente que toda la fiesta del misterio pascual acontece en la fuerza del Espíritu Santo [1138] . La constitución conciliar sobre la liturgia se limitó, por desgracia, a mencionar este punto de vista básico, pero no dilucidó cómo debería repercutir en la implementación práctica. Pero la renovación litúrgica posconciliar expresó luego con claridad la dimensión pneumatológica de los sacramentos.

Ya en la Sagrada Escritura se atestigua de modo especial la acción del Espíritu Santo en el bautismo (cf. Jn 1,33; 1 Cor 6,11; 12,13; Tit 3,5), de modo que el bautismo y la confirmación constituyen juntos una única iniciación [1139] . La confirmación es tenida desde siempre por el sacramento del Espíritu Santo. En la reforma litúrgica posconciliar se reformuló en consonancia con ello la fórmula ritual de la confirmación, asemejándola a la que se utiliza en la Iglesia de Oriente, procedente de los siglos IV y V. Ahora reza: «Recibe por esta señal el don del Espíritu Santo».

También las fórmulas de administración de los demás sacramentos tienen una impronta pneumatológica. La nueva fórmula de la absolución en el sacramento de la penitencia reza: «Dios, Padre misericordioso, que reconcilió consigo al mundo por la muerte y la resurrección de su Hijo y derramó el Espíritu Santo para la remisión de los pecados, te conceda, por el ministerio de la Iglesia, el perdón y la paz». En la unción de enfermos se ora: «Por esta santa unción y por su bondadosa misericordia te ayude el Señor con la gracia del Espíritu Santo». En este contexto hay que mencionar, por último, la fórmula que se emplea en la ordenación sacerdotal: «Y ahora derrama sobre el que has elegido la fuerza que viene de ti, el Espíritu que diste a tu amado Hijo Jesucristo, el que dio él mismo a los santos Apóstoles».

Lo más importante es, máxime desde el punto de vista ecuménico, la renovación de la epíclesis de la eucaristía, esto es, la invocación del Espíritu Santo sobre los dones eucarísticos del pan y el vino. Tal epíclesis figura en todas las nuevas plegarias eucarísticas.

Esta estructura epiclética de la eucaristía se expresó ya pronto en la invocación: *Marána thá* [1140] . Una expresa epíclesis del Espíritu se encuentra en la *Traditio apostolica* de Hipólito (cf. n. 4), y es en las *Catequesis mistagógicas* de Cirilo de Jerusalén donde por primera vez se le atribuye eficacia consagratoria (cf. las catequesis 5 y 6). De la epíclesis de la consagración hay que distinguir la epíclesis de la comunión, que suplica una fructífera recepción espiritual de la comunión. Mientras que esta última se conserva en numerosas oraciones de poscomunión de la liturgia romana, la epíclesis de la consagración solo se halla rudimentariamente presente en el canon romano en la oración *Quod oblationem*, que precede a las palabras de la consagración. En cambio, en las liturgias orientales, donde se pronuncia después de las palabras de la consagración, le corresponde desde el siglo IV una importancia fundamental.

La diferente evolución en Oriente y Occidente fue ya objeto de numerosas controversias. Mientras que la tradición occidental entendió a partir de Ambrosio las palabras de la institución de la eucaristía como palabras consagratorias, la teología ortodoxa de escuela atribuyó la consagración a la epíclesis, originando un controvertido debate sobre el momento exacto de la consagración. En general, hoy estos debates pertenecen al pasado, puesto que la plegaria eucarística es un todo y solo como tal tiene carácter epiclético. Tanto más importante fue el hecho de que la reforma litúrgica posconciliar reintrodujera en las nuevas plegarias eucarísticas una epíclesis explícita.

El conocido teólogo ortodoxo Paul Evdokimov ha señalado que la renovación de la epíclesis en las nuevas plegarias eucarísticas de la liturgia romana es tan importante para el diálogo ecuménico contemporáneo como la cuestión del *filioque* y que ayuda a resituar el *filioque* a la luz de la epíclesis [1141] . También para el diálogo ecuménico con las Iglesias de la tradición reformada [calvinistas y zuinglianos] tiene capital importancia la renovación de la epíclesis [1142] . Lukas Vischer, el antiguo presidente de la Comisión de Fe y Constitución del Consejo Mundial de Iglesias, ha caracterizado a la epíclesis como signo de la unidad, prenda de la renovación de las Iglesias y arras de un nuevo avance del ecumenismo.

La renovación de la epíclesis de la eucaristía es bastante más que el cambio de un rito, puesto que dice algo básico sobre la esencia de la Iglesia y los sacramentos. Los sacramentos no son sin más la prolongación de la persona y la obra de Jesucristo en el ámbito de la Iglesia; la Iglesia debe más bien implorar el Espíritu, a fin de que este

actualice a Jesucristo y su obra salvífica. La Iglesia en conjunto posee estructura epiclética [1143] . No «tiene» al Espíritu Santo y mucho menos dispone de él; sin embargo, puede –y está legitimada para– impetrar con autoridad su venida y tiene la certeza de que esa súplica será escuchada.

Lo que vale para la epíclesis de la consagración puede predicarse análogamente de la epíclesis de la comunión, o sea, de la impetración del Espíritu para recibir de modo digno y fructífero el sacramento de la eucaristía. Figura en la mayoría de las oraciones de poscomunión de la eucaristía y asume la doctrina de la *manducatio spiritualis*, la comunión espiritual, o sea, la comida tanto corporal como espiritual que es el sacramento. Quien conoce, ya sea mínimamente, la doctrina reformada [la de las Iglesias de origen calvinista y zuingliano] de la eucaristía, que se remonta a Calvino, es consciente de la relevancia ecuménica de esta doctrina, que posee profundas raíces en la tradición [1144] y tiene en último término su origen en el gran discurso eucarístico de Jn 6,32-66: «El Espíritu es el que da vida, la carne no vale nada» (Jn 6,63).

III. La cuestión del *filioque*

1. El problema

Con la cuestión de la epíclesis hemos penetrado ya en el ámbito de las controversias. Pues la auténtica controversia no se refiere a la epíclesis, sino al añadido del *filioque* a la forma latina del credo. El *filioque* representa, por lo que a la doctrina respecta, la diferencia históricamente más lastrada entre Oriente y Occidente. Puesto que las Iglesias protestantes asumieron la tradición latina, esta cuestión afecta no solo a la relación entre Roma y el Oriente cristiano, sino también a la relación de las Iglesias protestantes con las Iglesias de Oriente [1145] .

En el presente contexto no es posible, por supuesto, tratar de manera ni siquiera aproximadamente satisfactoria una cuestión tan complicada y especulativamente tan compleja. Por eso me limitaré a hacer algunas indicaciones sobre el estado reciente del debate ecuménico. Como punto de partida para mi exposición utilizo el documento del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos *Las tradiciones*

griega y latina referentes a la procesión del Espíritu Santo [1146] . La fundación Pro Oriente organizó en 1998 en Viena un simposio en el que se debatió por extenso este documento [1147] . Naturalmente habría que remitir a toda una serie de diálogos adicionales, pero aquí no tengo más remedio que renunciar a ello [1148] .

2. Retrospectiva histórica

El punto de partida ecuménico común es el credo de los ciento cincuenta padres del concilio de Constantinopla (381). Del Espíritu Santo se dice en él que procede (*ekporeuómenon*) del Padre [1149] . Con este término, el concilio asume la formulación de Jn 15,26 (*ekporeúetai*). Aunque este credo fue recibido por Oriente y Occidente mediante el concilio de Calcedonia (451) y durante el primer milenio siguió siendo la común base confesional normativa, parece que desde el principio se recibió de manera diferente en Oriente y Occidente, esto es, en el sentido de la respectiva tradición teológica.

Además, ya para la época del concilio de Calcedonia Oriente y Occidente habían desarrollado teologúmenos distintos. La teología oriental, de modo germinal en Orígenes y luego plenamente en Basilio, parte del Padre como origen y fuente (*archḕ kaì pēgḗ*), como origen no originado; lo que le interesa es la *monarchía* del Padre. En cambio, la teología occidental, desde Tertuliano, partía más bien de Dios como esencia. Pero, aun bajo este presupuesto, la tradición occidental se atuvo con Agustín a que el Espíritu procede *principaliter*, «principalmente», del Padre [1150] . Oriente hablaba a menudo de una *ekpóreusis toû Huioû*, lo que en Occidente no suscitaba ningún tipo de recelo. Junto a ello, Oriente conocía también la formulación de Epifanio de Salamina y de Juan Damasceno, a la que en la actualidad vuelve a recurrirse en parte y según la cual el Espíritu Santo procede del Padre y descansa en el Hijo. En la teología alejandrina y en Cirilo de Alejandría se encuentran, por lo demás, expresiones análogas al *filioque*, mientras que en las Iglesias orientales antiguas eran y siguen siendo habituales otras fórmulas. En Occidente, Ambrosio fue el primero que utilizó la formulación del *filioque*; tanto Agustín como el papa León Magno la asumieron, lo que a la sazón no causó ningún escándalo en Oriente. Así, en tiempos del concilio de Calcedonia, el credo de 381 se entendía de manera diferente en Oriente y Occidente.

Todavía Tomás de Aquino y el concilio de Florencia pudieron asentir a la expresión *per Filium*, si bien interpretándola desde la óptica de su doctrina occidental de la Trinidad. Puesto que todo lo que el Hijo es no lo es por sí mismo, sino que se lo debe por entero al Padre, también debe a este la espiración del Espíritu. Padre e Hijo no son, por consiguiente, dos principios independientes de la procesión del Espíritu. Porque el Hijo espira el Espíritu en la fuerza del Padre, incluso en el marco de la teología latina puede afirmarse más bien que el Espíritu procede *principaliter* del Padre a través del Hijo [1151] .

Como muestra este balance, en el primer milenio había un credo común que no contenía el *filioque*; para determinar la relación entre el Hijo y el Espíritu existían, en cambio, teologúmenos diferentes. Sin embargo, Oriente y Occidente vivían en paz. Así, en el siglo VII, Máximo el Confesor pudo defender la formulación latina y mostrar que, por lo que al contenido se refiere, es conciliable con la posición griega. Cuando en el siglo IX estalló con Focio una controversia teológica, esta no fue expresión tanto de diferencias dogmáticas insalvables cuanto del distanciamiento mutuo; griegos y latinos ya no se entendían y tomaron teologúmenos divergentes como motivo de polémica.

El teologúmeno del *filioque* fue objeto de la doctrina eclesiástica por primera vez en el símbolo *Quicumque* [1152] y luego en una serie de sínodos provinciales españoles de los siglos VI y VII [1153] . Pero estas fueron afirmaciones de Iglesias particulares que no afectaron al texto común del credo. En los sínodos españoles, a diferencia del concilio del año 381, se trataba de poner de relieve la consustancialidad del Hijo con el Padre contra el arrianismo, aún ampliamente extendido en España en forma de priscilianismo. Este motivo se correspondía, por lo que hace al contenido, con el credo de 381 y con la visión de Oriente, solo que allí este problema ya no existía y, por tanto, no había razón alguna para afirmaciones equivalentes.

Así pues, originariamente el *filioque* no fue una modificación del credo común ni tampoco tenía intención antigriega. Pertenece a un contexto de problemas específicamente occidental, pero en su preocupación material fue reconocido también por Oriente.

El *filioque* tan solo se convirtió en un problema entre las Iglesias de Oriente y Occidente cuando en el siglo XI fue introducido en el credo común del año 381. Esto aconteció por primera vez en algunos sínodos particulares francos. Ya con anterioridad el

papa León III se había opuesto a la intención de Carlomagno de incorporar el *filioque* al credo de la misa. Pero la coronación imperial de Carlomagno por el papa en el año 800 se consideró en Bizancio una traición y acrecentó el distanciamiento entre Oriente y Occidente. Cuando finalmente el papa Benedicto VIII cedió en 1014 a la insistencia del emperador Enrique III con motivo de la coronación de este e introdujo el *filioque* en el credo, esto fue visto por Oriente como una conducta unilateralmente cismática y como un acto irregular que contravenía el canon 7 del concilio de Éfeso (431), que prohibía la elaboración de otro credo (*hetéra pístis*). Como reacción, Bizancio borró el nombre del papa de los dípticos.

Así pues, el *filioque* introducido en el credo común planteó, además de la cuestión material, interrogantes canónicos, que concernían a la comunión de la Iglesia. De este modo, el credo, que en el año 381 era un símbolo de la unidad, devino, a causa de este añadido realizado unilateralmente, un símbolo de la separación.

En adelante, Oriente y Occidente siguieron caminos divergentes, que los alejaron aún más. Dos sínodos ecuménicos de Occidente, el concilio Lateranense IV (1215) [1154] y el concilio Lionés II (1274) [1155] , declararon el *filioque* doctrina vinculante. El Lionés II rechazó el malentendido de que en la Trinidad existen dos orígenes, lo que pondría en peligro la unidad de la Trinidad, y condenó a todos los renuentes a aceptar el *filioque*. Con ello se selló la división por parte de Occidente.

El concilio de unificación de Florencia (1439-1445) acometió un intento de mediación. Denominó al Padre *principium sine principio*, principio sin principio [1156] , y reconoció la legitimidad de la formulación *per Filium*, pero trató de entenderla en el sentido del *filioque* latino, imponiéndosela como tal a los griegos [1157] . Como los griegos rechazaron *a posteriori* esta exigencia desmesurada, los latinos interpretaron la caída de Constantinopla (1453) como merecido castigo divino.

El problema fundamental de Florencia consiste en que este concilio, a fin de reconciliar a Oriente y Occidente, interpretó el credo del año 381 a la luz del posterior *filioque* en vez de partir, a la inversa, del credo de 381, normativo para ambas partes, y mostrar que el *filioque* no contradice el credo común y que, si se interpreta a la luz de este, puede ser calificado de materialmente legítimo. Tal inversión del planteamiento y de la carga de la prueba solo devino posible en el siglo XX, en el nuevo y distendido clima dialógico del movimiento ecuménico. Justo en eso consiste el nuevo enfoque que

propone el documento del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos.

3. El estado actual del debate

El estado actual del debate por parte católica y el punto de vista católico oficial los expresó el papa Juan Pablo II en la homilía que pronunció con ocasión de la visita del patriarca ecuménico Bartolomé I a Roma en 1995 [1158] . Partió de la fe común, tal como se formula en el credo del año 381, a cuya luz deben interpretarse el sentido y la relevancia de los diferentes modos tradicionales de expresión en lo relativo a la procesión eterna del Espíritu Santo en la Trinidad.

Con ello se establece un importante principio hermenéutico: las diferencias han de interpretarse a la luz del credo común, de donde resulta que la parte católica debe poner de relieve la plena armonía del *filioque*, tal como figura en la tradición litúrgica del credo latino, con el credo del concilio ecuménico de Constantinopla. La preocupación principal en 381 era acentuar la idea de la monarquía del Padre como origen no originado, mostrando con ello al Padre como fuente de toda la Trinidad, como origen tanto del Hijo como del Espíritu Santo. La homilía del papa Juan Pablo II confirma que la Iglesia católica se atiene también a esta convicción común.

El documento del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos intentó responder a esta doble tarea. Se puede sintetizar el resultado en los dos puntos siguientes: 1. La Iglesia de Roma reconoce la legitimidad y normatividad de la formulación originaria del concilio del año 381. Ningún otro enunciado confesional puede contradecirla. Sobre todo hay que salvaguardar la monarquía del Padre como origen no originado. 2. El documento afirma que el *filioque*, si bien puede dar pie a malentendidos, no contradice el credo del año 381. De ahí que intente interpretarlo a la luz del credo originario común.

Según esta concepción, para la parte católica no se trata de renunciar al *filioque* como tal en aras de la unidad, sino solo de interpretarlo a la luz de la originaria tradición común y normativa, salvaguardando por completo la monarquía del Padre. Y a la inversa, la parte ortodoxa no tendría por qué asumir el *filioque*, pero sí reconocer que, lejos de ser herético, puede ser interpretado a la luz del credo común [1159] . Ambos retos conducen conjuntamente a la constatación de que la tradición oriental y la tradición

occidental, lejos de contradecirse, son complementarias. Tal complementariedad fue reconocida por parte católica en el *Catecismo de la Iglesia católica* [1160] ; y puesto que el patriarca ecuménico Bartolomé I celebró tales planteamientos [1161] , con ello existen buenos presupuestos para dar pasos ecuménicos adicionales.

4. ¿Cuál es el próximo paso?

Mientras que sobre la normatividad dogmática y el sentido del credo del año 381, así como sobre las cuestiones historiográficas esenciales del desarrollo histórico, existe hoy consenso –aun cuando sobre muchas cuestiones historiográficas de detalles se puedan tener opiniones cada vez más divergentes–, todavía quedan por aclarar interrogantes teológicos fundamentales [1162] . Tales preguntas son planteadas sobre todo por teólogos ortodoxos [1163] , con la relación entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente como problema básico [1164] . La teología ortodoxa cuestiona, con independencia de cómo se formule, la unidad de Trinidad inmanente y Trinidad económico-salvífica; en cambio, tanto los teólogos protestantes como los católicos se atienen en gran medida a ella [1165] . Les gustaría conservar el *filioque* dentro de la Trinidad, porque en la economía salvífica el Espíritu es siempre el Espíritu del Padre y del Hijo [1166] .

Esta comprensión de la unidad interna de la Trinidad con ayuda de conceptos histórico-salvíficos es cuestionada con vehemencia por los teólogos ortodoxos neopalamitas. Gregorio de Palamas desarrolló en el siglo XIV algunos planteamientos de los padres de la Iglesia orientales distinguiendo entre la esencia oculta de la divinidad trinitaria y las energías divinas increadas que se nos revelan [1167] . Con ello se abandonó la relación de correspondencia entre Trinidad inmanente y Trinidad histórico-salvífica. De ahí que, en opinión de estos teólogos, no se pueda transferir a la relación intratrinitaria del Hijo y el Espíritu la afirmación de que en la economía de la salvación el Espíritu es el Espíritu de Jesucristo. Esto lleva a un categórico rechazo del *filioque* como herético, caracterización que sigue encontrándose hasta la fecha en algunos representantes de la teología neopalamita, por ejemplo, en Vladimir Lossky. Este trasfondo neopalamita y el problema fundamental que se plantea con ello suele ser pasado por alto por la teología occidental.

Sin embargo, ambas partes deben estar dispuestas a considerar críticamente su respectiva tradición. Pues ni el ortodoxo «a través del Hijo» ni el católico *filioque* son apropiados para responder satisfactoriamente a la pregunta que deja abierta el credo del año 381: la relación entre el Espíritu Santo y el Hijo. Ambas posiciones tienen, por tanto, sus debilidades y sus problemas [1168] .

En consecuencia, carece de sentido prolongar la estéril polémica o acometer el intento de imponer a la otra parte la propia solución. Es necesario clarificar cuestiones teológicas básicas y abordar los problemas abiertos tanto en una como en otra parte. La lamentable polémica milenaria no se basa sencillamente en la beligerancia personal; tuvo un lugar concreto en la vida de la Iglesia.

No es necesario, a buen seguro, que antes de las declaraciones eclesiásticas de consenso se resuelvan todas las cuestiones teológicas. Más bien pueden dejarse muchas cosas a la teología subsiguiente, de suerte que sería fundamentalmente posible que la Iglesia católica se atuviera a la justificación material del *filioque*, pero en aras de la paz y la unidad de la Iglesia regresara en su liturgia al credo originario [1169] .

Pues los concilios medievales no definieron como dogma la introducción del *filioque* en el credo, sino la confesión material de fe. Así pues, la Iglesia católica no violaría formalmente ningún concilio si en el uso litúrgico se retornara a la formulación originaria.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que el cambio de un texto confesional milenario afecta a la identidad espiritual de una Iglesia, por lo que solamente es posible llevarlo a cabo tras una cuidadosa preparación pastoral. De ahí que hoy por hoy la solución más sencilla seguramente fuera introducir en el misal latino, para uso ecuménico, junto al credo latino del segundo milenio con el *filioque* la versión latina del credo con el texto aprobado por el concilio de Calcedonia (451), o sea, el credo sin el *filioque*. Con ello resultaría patente la igualdad de rango de ambas fórmulas confesionales y se restablecería la situación del primer milenio, en el que diversas fórmulas coexistían pacíficamente.

Una tarea mucho más importante consiste, sin embargo, en encontrar –partiendo de la base confesional común y de las clarificaciones entretanto alcanzadas– un lenguaje de predicación y en elaborar una doctrina trinitaria que acerque existencialmente a la comprensión actual, en un lenguaje contemporáneo, este misterio fundamental de la fe

cristiana. Planteamientos para una teología trinitaria y una pneumatología así renovadas, que asuman las preocupaciones tanto orientales como occidentales, existen ya en la teología de todas las Iglesias y deberían ser desarrollados aún más [1170] .

5. El sentido eclesiológico: una eclesiología espiritual de communio

Los nuevos enfoques de la doctrina de la Trinidad en la teología católica, ortodoxa y protestante muestran claramente que en el problema del *filioque* no se trata solo de una cuestión especulativa, sino de una cuestión de importancia elemental para la vida y la unidad de la Iglesia. Pues en el trasfondo hay una teología trinitaria renovada y también una visión renovada de la Iglesia, que se configura según el modelo del Dios uno y trino en consonancia con la doctrina de los padres, reavivada por el concilio Vaticano II [1171] .

Tal renovación teológica llevó a una renovada eclesiología de *communio* [1172] , término este que devino concepto clave para la mayoría de los documentos ecuménicos. La meta del movimiento ecuménico, la plena unidad visible de las Iglesias separadas, se entiende hoy en el sentido de la *communio* plena. Con la *communio sanctorum* del credo apostólico se alude originariamente, en efecto, a la participación (*participatio*) común en lo santo, en las cosas santas (*sancta*) [1173] . Coincide con la *koinōnía toû hagíou pneúmatos* de la que habla Pablo (cf. 2 Cor 13,13). De ahí que la Iglesia pueda entenderse como *communio* alimentada y estructurada por el Espíritu Santo y como templo del Espíritu Santo (cf. 1 Cor 3,16s; 2 Cor 6,16; Ef 2,21).

Esta eclesiología de *communio* recibe su fundamentación más profunda de la eterna comunión trinitaria (*koinōnía*, *communio*) del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La doctrina de la Trinidad divina no es, en el fondo, sino el desarrollo de la frase de la Primera carta de Juan: «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16). Dios es en sí pura relación de amor y, sobre todo, el Espíritu Santo es amor en persona. De ahí deriva una ontología relacional, que es básica para una renovada eclesiología de *communio*. Dicha ontología solo puede entender el ser en conceptos relacionales, como una mutua concesión de espacio y una recíproca posibilitación de la relación. Esto plantea algunos interrogantes estructurales y espirituales para la eclesiología.

El papa Juan Pablo II, en su exhortación apostólica *Novo millennio ineunte* (2001), llama la atención sobre el hecho de que una espiritualidad de *communio* no es ajena al

mundo; no se mueve, por así decirlo, en el vacío, sino que tiene consecuencias para la comprensión y la praxis de la colegialidad en todos los planos de la vida eclesial, incluido el ejercicio del ministerio petrino. Pero una eclesiología de *communio* no suscita principal ni exclusivamente interrogantes estructurales, sino sobre todo –y en mucha mayor medida– interrogantes espirituales. De este modo, la eclesiología de *communio* reclama una espiritualidad de *communio*. En la mencionada exhortación apostólica, Juan Pablo II ofrece una maravillosa descripción de esta espiritualidad de *communio* [1174] .

Así, el proyecto de una eclesiología elaborada bajo el signo de la pneumatología y según el modelo de la Trinidad nos lleva al centro de una plétora de preguntas concretas, no solo de la Iglesia católica, sino de todas las Iglesias. Nos dice que estas preguntas no pueden responderse únicamente mediante debates estructurales, sino que requieren una espiritualidad ecuménica renovada. Al igual que una teología del Espíritu Santo no es posible más que «en el Espíritu», o sea, espiritualmente, también la teología ecuménica y el movimiento ecuménico son en último término una tarea espiritual y no pueden llevarse a cabo sino espiritualmente. Solo el hombre espiritual comprende qué es el Espíritu (cf. 1 Cor 2,10-15).

Ir al índice

36. La Iglesia católica y la Ortodoxia

Es para mí una gran alegría poder hablarles hoy sobre la relación de la Iglesia católica con la Iglesia ortodoxa, sobre todo con la Iglesia ortodoxa de Georgia. Y lo hago con tanto mayor gusto porque de este modo puedo expresar la alta estima en la que tengo a la Iglesia georgiana.

I. Un pasado común

La Iglesia de Georgia atribuye con orgullo su origen al apóstol Andrés, el hermano del apóstol Pedro. Por eso, aquí en Georgia me viene a la mente el icono que, como regalo del patriarca ecuménico Atenágoras, cuelga en nuestra oficina de Roma; representa a los dos hermanos Pedro y Andrés abrazándose como signo de *communio*. Un icono similar adorna mi apartamento privado. Así, no solo me acuerdo a diario de las relaciones y la comunión entre la Iglesia de Roma y la de Georgia; puesto que este segundo icono cuelga en mi dormitorio, incluso sueño en ocasiones con ellas.

En su llegada a Georgia el 8 de noviembre de 1999, el papa Juan Pablo II afirmó que estaba profundamente impresionado por la larga y gloriosa historia del cristianismo en este país, que se remonta hasta el siglo IV, cuando santa Nina (o Ninó) predicó aquí. La historia manifiesta muchos paralelismos y numerosas afinidades entre Roma y Georgia. Al igual que Roma, también Georgia puede gloriarse de numerosos mártires que empaparon con su sangre la tierra georgiana. Casi simultáneamente con Roma y con Armenia, la Iglesia en Georgia fue declarada Iglesia estatal en el año 337 por el rey Mirian.

Las Iglesias de Roma y Georgia se encontraron ya en 325 en el primer concilio ecuménico, el de Nicea; y por fidelidad al cuarto concilio ecuménico, el de Calcedonia (451), Georgia se separó después de Armenia y permaneció en comunión con la Iglesia indivisa del primer milenio, a la sazón en comunión también con Roma. Situada entre Oriente y Occidente, la Iglesia de Georgia estuvo siempre abierta a contactos con otras naciones cristianas. Hubo épocas en que los vínculos entre la Iglesia georgiana y la sede episcopal de Roma fueron estrechos y profundos; en otras épocas existieron también tensiones; pero la conciencia de la común vocación cristiana nunca ha desaparecido del todo, como señaló el papa.

El día de su llegada, Juan Pablo II habló además de los posteriores periodos de florecimiento de la cultura georgiana, especialmente en los monasterios. Mencionó que la Iglesia devino protectora de la identidad nacional, con tanta frecuencia amenazada. Georgia fue ocupada y devastada reiteradamente; a pesar de ello, la identidad y la unidad georgianas han sobrevivido hasta la fecha. Eso es testimonio no solo de la gran fuerza de resistencia del pueblo georgiano, sino también de la inagotable vitalidad del Evangelio en este país, pues incluso en los tiempos más turbulentos la verdadera ancla de Georgia fue su fe en Jesucristo.

Cuando uno viene a Georgia, se encuentra sobre el terreno común de la tradición apostólica, le sopla en la cara el espíritu de la Iglesia indivisa del primer milenio y le invade asimismo el profundo anhelo de que el abrazo de Pedro y Andrés, representado tan maravillosamente en el icono, vuelva a ser realidad plena. Aquí, en Georgia, resulta natural abordar el tema: «La Iglesia católica y la Ortodoxia».

II. Nuevos comienzos

El tema me parece también actual porque hace solo dos meses, el 8 de diciembre de 2005, se cumplieron cuarenta años de la clausura del concilio Vaticano II. Este concilio promulgó el decreto sobre el ecumenismo *Unitatis redintegratio*, que comienza con las palabras: «Promover la restauración de la unidad entre todos los cristianos es uno de los fines principales que se ha propuesto el sacrosanto concilio Vaticano II, puesto que única es la Iglesia fundada por Cristo Señor» [1175] .

Aún recuerdo muy bien los acontecimientos de aquella época. Un año antes, a la edad de treinta y uno, me había convertido en catedrático de teología dogmática. La decisión del concilio nos llenó de entusiasmo. Fue para nosotros un verdadero avance. Nos llegaban noticias de la dura persecución comunista y de la resistencia sostenida por la fe de muchos mártires contra un sistema impío, de la recuperación de la autocefalía de estas Iglesias, de la reconstrucción de la Iglesia de Georgia en difíciles condiciones y del compromiso ecuménico de su patriarca en el Consejo Mundial de Iglesias.

En esta época surgieron fecundos contactos entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa de Georgia. La Iglesia georgiana envió observadores al concilio Vaticano II; el patriarca realizó una visita a Roma como signo de hermandad y comunión; y el difunto arzobispo David de Sukhumi y Abkhazia participó en el primer sínodo especial de obispos para Europa en 1991, en el que se abordó la necesidad de una nueva evangelización, que constituye el reto más urgente al que se enfrenta nuestra Iglesia. Todo esto lo recordó también el papa Juan Pablo II cuando en 1999 visitó Georgia.

Por desgracia, desde entonces no han sucedido ya muchas cosas; espero que mi visita pueda representar un nuevo comienzo. Pues detrás del acercamiento ecuménico no está el espíritu de la época, no está el espíritu del relativismo, el indiferentismo y el liberalismo; no, detrás de ello está, según las palabras del Vaticano II, el Espíritu Santo [1176] , que es el Espíritu de la unidad y la reconciliación. El propio Jesús, en la víspera de su pasión, oró para que todos fuéramos uno (cf. Jn 17,21). El Nuevo Testamento nos propone la primitiva comunidad jerosolimitana como modelo y dice que todos estaban unidos (cf. Hch 2,44-47).

En el credo común profesamos la fe en el único Dios, en el único Señor Jesucristo, en el único Espíritu Santo y en el único bautismo, así como en «la Iglesia una, santa, católica y apostólica». El apóstol Pablo escribe en la Carta a los Efesios: «Uno es el cuerpo, uno el Espíritu, como es una la esperanza a que habéis sido llamados, uno el Señor, una la fe, uno el bautismo, uno Dios, Padre de todos, que está sobre todos, entre todos, en todos» (Ef 4,4-6). Creer en el único Dios, en el único Señor Jesucristo, en el único Espíritu Santo significa afirmar la unidad y la paz de la Iglesia y creer en ella. La división de la Iglesia contraría la voluntad de Jesús; es pecado y es un escándalo para el mundo, porque –como dice asimismo el concilio– daña la causa santa de la evangelización [1177] .

Por todas estas razones, el movimiento ecuménico no es un asunto secundario ni un lujo adicional; forma parte esencial y vinculante de la encomienda de la Iglesia. Es el encargo del Señor, el encargo del concilio, de todos los papas posconciliares, también del papa Benedicto XVI. Es, por último, una respuesta a los «signos de los tiempos». Por muchas dificultades, decepciones y reveses que se den, no existe alternativa al acercamiento ecuménico. Las personas no esperan de nosotros los cristianos discordia; ya existe suficiente desunión en el mundo. De nosotros esperan el testimonio de la unidad y la reconciliación. Tenemos que ser testigos e instrumentos de la paz: en ello consiste nuestra misión.

III. El camino de la reconciliación

No soy un soñador ni un utópico. Sé que esta división tiene raíces profundas y una larga historia. Oriente y Occidente asumieron desde el principio –como dice el Vaticano II– el legado recibido de los apóstoles en formas dispares y modos diferentes [1178] . A ello se añadió que hablaban lenguas distintas y tenían culturas y mentalidades heterogéneas. Pero a despecho de tales diferencias, Oriente y Occidente vivieron muchos siglos en comunión. Tenían y tienen los mismos sacramentos, veneraban y aún veneran a muchos santos comunes. Así, Oriente y Occidente, la Iglesia latina y las Iglesias ortodoxas poseen, por grandes que sean las diferencias, un rico legado común.

La falta de comprensión y amor hizo que se alejaran vitalmente más y más, hasta convertirse en extraños uno para otro. La mayoría de las veces se relaciona el cisma eclesial con el año 1054. En esa fecha, el legado papal Humberto de Silva Candida y el patriarca griego Cerulario se excomulgaron mutuamente en Constantinopla. Pero este acontecimiento, por doloroso que fuera, no se entendió a la sazón como una división definitiva. Se sumaron otros sucesos: la Iglesia latina, ante la invasión de los bárbaros, tuvo que recurrir a los francos en busca de ayuda, algo que los griegos entendieron como traición; luego vinieron las cruzadas, que no solo se dirigieron contra el islam –tal como era su propósito originario–, sino también contra la Ortodoxia. La conquista y destrucción de Constantinopla por los cruzados en 1204 fue un suceso vergonzoso, que debilitó al conjunto del cristianismo en su defensa contra el islam. A consecuencia de la caída de Constantinopla en 1453, la mayor parte de los territorios de impronta ortodoxa pasaron a

dominio otomano y la Ortodoxia quedó aislada en gran medida de Occidente hasta el siglo XIX. Sin embargo, no se cortaron todos los lazos; hasta el siglo XVII siguió habiendo contactos pastorales, que no se paralizaron por completo hasta los siglos XVIII y XIX.

La división ha empobrecido a ambas partes. Tanto la una como la otra han perdido algo de su catolicidad y universalidad concretamente vividas; las dos se han visto de algún modo heridas. Así, en la actualidad cristianos de ambas Iglesias sienten el apasionado deseo de volver a aprender unos de otros. Por mencionar solo un ejemplo: llama la atención en qué gran medida se ha extendido entretanto entre nosotros en Occidente la valoración y veneración de los iconos. El ecumenismo comporta un recíproco dar y tomar, un intercambio de dones [1179] . La Iglesia una de Oriente y Occidente debe volver a respirar con sus dos pulmones [1180] .

Gracias a Dios, los siglos de oscuridad y espera están llegando a su fin. Ya el papa León XIII dio los primeros pasos. Un gran paso fue que el papa Pablo VI y el patriarca ecuménico Atenágoras se reunieran e incluso se abrazaran en Jerusalén en 1964. Intercambiaron cartas, que han pasado a la historia como *Tomos agapis*, el libro del amor o la caridad [1181] ; y en la ceremonia de clausura del concilio Vaticano II borraron de la memoria de la Iglesia las nefastas excomuniones de 1054. Con ello se posibilitó un nuevo comienzo. Desde entonces se han producido numerosos encuentros entre Roma y Constantinopla, así como con otras Iglesias ortodoxas; entretanto, los encuentros se han convertido prácticamente en algo habitual. Es un motivo especial de alegría que hace dos meses hayamos logrado retomar el diálogo internacional con todas las Iglesias ortodoxas.

El concilio Vaticano II ha reconocido el rico legado de las Iglesias de Oriente [1182] , abandonando con ello la anterior política de latinización de Oriente, que tanta desconfianza sembró. El papa Juan Pablo II comienza su carta apostólica *Orientale lumen* (1995) con las palabras: «La luz del Oriente ha iluminado a la Iglesia universal». De hecho, en Oriente nació el cristianismo; los primeros concilios, comunes a todos los cristianos, se celebraron en Oriente; las Iglesias orientales han regalado a la Iglesia universal una gran riqueza en sabiduría espiritual y teológica, en arte y cultura. Por eso, el papa, justo en el preludio de esta carta apostólica, dice que la venerable tradición de las Iglesias orientales «forma parte integrante del patrimonio de la Iglesia de Cristo».

En la encíclica sobre el ecumenismo *Ut unum sint* (1995), el papa añade otro argumento, más actual. Escribe: «El valiente testimonio de tantos mártires» del siglo XX pertenecientes a todas las Iglesias «infunde nuevo impulso a la llamada conciliar y nos recuerda la obligación de acoger y poner en práctica su exhortación» [1183] . En ningún siglo anterior han existido en todas las Iglesias tantos mártires por la fe cristiana como en el siglo XX: mártires de la Iglesia ortodoxa, de las comunidades protestantes, de la Iglesia católica griega y de la Iglesia católica latina. Si es cierto lo que el escritor eclesiástico Tertuliano dijo durante la persecución de cristianos en el siglo III, a saber, que la sangre de los mártires es semilla de nuevos cristianos, entonces podemos afirmar: la sangre de tantos mártires de todas las Iglesias, tanto de la ortodoxa como de la católica, es semilla de la unidad de estas dos Iglesias.

Hoy estamos redescubriendo que, no obstante la división, se han conservado elementos esenciales de la unidad: seguimos unidos en la única fe apostólica del primer milenio, tal como nos es atestiguada por los padres de la Iglesia comunes y los concilios de los primeros siglos. Celebramos bajo ritos diferentes los mismos sacramentos, en especial la eucaristía, que es centro y cima de la vida eclesial; por último, nos une asimismo un único ministerio episcopal en sucesión apostólica. Juntos veneramos a los santos, sobre todo a María, la madre de Dios, y también compartimos la alta estima por la vida monástica.

Nuestras divisiones no penetran, pues, hasta los cimientos más profundos ni tampoco alcanzan hasta el cielo. Dios es mayor que nuestras diferencias, y el Espíritu Santo de Dios actúa también –así lo afirma el Vaticano II– en los hermanos y hermanas separados de nosotros [1184] . De ahí que las Iglesias de Oriente y Occidente vuelvan a reconocerse hoy como Iglesias hermanas [1185] . No se entienden –o mejor, no deberían entenderse– a sí mismas como rivales, y mucho menos como enemigas, sino como hermanos y hermanas. Por eso, es hora ya de pasar página en las relaciones entre las Iglesias ortodoxas y la Iglesia católica, tanto de rito latino como oriental, y de colocar su trato mutuo sobre una nueva base.

IV. Afinidades y diferencias

Antes de centrarme en cuestiones concretas, me gustaría decir unas palabras sobre la imagen rectora que tenemos en mente en lo relativo a la unidad de la Iglesia. Cuando hablamos teológicamente de la unidad, no debemos partir de un ideal mundano y político de unidad. Así pues, no se trata de un gran imperio de poder ni de una inmensa unidad administrativa. Debemos partir de la imagen ideal de la unidad que se nos ofrece en la Santísima Trinidad. Según nuestra fe común, confesamos y adoramos al Dios uno en tres personas divinas (*hypostáseis*) como Padre, Hijo y Espíritu Santo, y a esas tres personas divinas las confesamos como el Dios uno. Esta unidad en la trinidad y esta trinidad en la unidad es prototipo y norma de la unidad de la Iglesia. Debemos entender a la Iglesia como imagen, por así decir, como icono de la unidad trina de Dios. Así lo hicieron los padres de la Iglesia tanto orientales como occidentales. El concilio Vaticano II retomó estas ideas de los padres de la Iglesia y las hizo suyas de un modo nuevo [1186] .

Esto significa que la unidad de la Iglesia no comporta una Iglesia uniforme. Así como la unidad en Dios es una unidad de *communio* entre Padre, Hijo y Espíritu Santo, así tampoco se debe entender la unidad de la Iglesia como una uniformidad rígida, sino como una *communio* viva, como unidad en la diversidad y diversidad en la unidad. El apóstol Pablo describe la riqueza interior y la diversidad de la Iglesia cuando afirma: «Existen carismas diversos, pero un mismo Espíritu; existen ministerios diversos, pero un mismo Señor; existen actividades diversas, pero un mismo Dios que ejecuta todo en todos» (1 Cor 12,4-6). La Iglesia es una armonía y una sinfonía divina, dice Orígenes [1187] .

Uno de los resultados más gratos del diálogo ecuménico es que en casi todos los documentos de diálogo se encuentra la comprensión de la unidad de la Iglesia como *communio* según el modelo de la unidad trinitaria. Este consenso resulta especialmente patente en los documentos surgidos del diálogo teológico internacional entre la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas. Ya el primer documento, hecho público en 1982, lleva el significativo título: *El misterio de la Iglesia y de la eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad*.

De esta comprensión común de la Iglesia como *communio* derivan importantes consecuencias. La primera y principal es que la unidad de la Iglesia no es un problema organizativo ni administrativo. No se trata de alcanzar una unidad administrativa de la Iglesia. Tampoco se trata de la fusión de distintas Iglesias en una única Iglesia. Tanto lo

uno como lo otro serían nociones mundanas. Para nosotros, la unidad es un don y una obra del Espíritu Santo. Se trata de la *communio* (*koinōnía*) que, en el Espíritu Santo y a través de Jesucristo, tenemos con el Padre. Se trata de la comunión en la vida del Dios uno y trino (cf. 1 Jn 1,3) y de la comunión en la naturaleza divina (cf. 2 Pe 1,4).

En segundo lugar, entender la unidad de la Iglesia como una unidad espiritual no significa que se trate de una unidad invisible. La Iglesia es el cuerpo de Cristo; de ahí que deba ser concebida, en conformidad con la imagen del Hijo de Dios encarnado, Jesucristo, como unidad divino-humana. El Espíritu divino se sirve de signos visibles, que nosotros llamamos sacramentos y en el lenguaje de la teología oriental se conocen como misterios.

El sacramento fundamental, a través del cual somos introducidos en la comunión (*koinōnía*) con Dios Padre a través de Jesucristo en el Espíritu Santo, es el bautismo. Mediante él somos incorporados al cuerpo de Cristo, como dice el apóstol Pablo (cf. 1 Cor 12,13). Aunque pertenezcamos a diferentes comunidades eclesiales, por el bautismo estamos ya ahora en una profunda comunión espiritual, si bien todavía imperfecta. Los seres humanos no podemos destruir esta comunión. Es más fuerte que todo el poder del pecado. A despecho de nuestras divisiones, ya ahora somos hermanos y hermanas en Jesucristo [1188] .

La cima de la vida sacramental de la Iglesia es la celebración de la eucaristía [1189] . De ella vive la Iglesia. La Iglesia está dondequiera que se celebre la eucaristía. Sobre todo porque reconocemos la celebración de la eucaristía de las Iglesias ortodoxas [1190] , las reconocemos a ellas como verdaderas Iglesias y las valoramos como Iglesias hermanas [1191] .

En tercer lugar, la visibilidad sacramental de la Iglesia se expresa en el ministerio apostólico del obispo. Por el sacramento del orden se inserta en la sucesión de los apóstoles. A través de la ordenación, el Espíritu del Señor confiere al obispo no solo potestad canónica, sino también potestad sacramental (*exousía*), en virtud de la cual puede hablar y actuar en el Espíritu Santo en nombre de Jesucristo (cf. Lc 10,16; 2 Cor 5,20). Los obispos ortodoxos merecen, por consiguiente, nuestro respeto y deferencia. Han sido establecidos por el Espíritu Santo como pastores de su rebaño (cf. Hch 20,28).

Estas profundas afinidades no excluyen diferencias. En ello hay que distinguir entre diferencias separadoras de las Iglesias, por un lado, y la legítima diversidad de formas

litúrgicas, espirituales y teológicas de expresión, por otro. Semejante diversidad no se contrapone a la unidad. Al contrario, es una riqueza. Entre las distintas tradiciones destaca el Vaticano II que las Iglesias de Oriente siguen «desde los primeros tiempos… las disciplinas propias sancionadas por los santos padres y por los concilios, incluso ecuménicos» [1192] . Con el fin de excluir toda duda, el concilio declaró solemnemente que las Iglesias de Oriente tienen, dentro de la necesaria unidad de la Iglesia, «el derecho y la obligación de regirse según sus propias ordenaciones, puesto que son más acomodadas a la idiosincrasia de sus fieles y más adecuadas para promover el bien de sus almas». Y acentúa de manera especial la importancia de las Iglesias patriarcales, surgidas «gracias a la providencia divina» [1193] .

Estas diferencias, antes que contradictorias, son complementarias [1194] . Ello vale también, según la opinión de numerosos teólogos, para la cuestión del *filioque*, o sea, el añadido latino al credo que afirma que el Espíritu Santo procede del Padre «y del Hijo» (*filioque*). La abrumadora mayoría de los teólogos occidentales contemporáneos opinan, al igual que algunos teólogos ortodoxos (Vasily Bolotov, Sergei Bulgakov, etc.), que aquí no existe ninguna diferencia separadora de las Iglesias, sino que se trata de afirmaciones complementarias. El *Catecismo de la Iglesia católica* se ha adherido a esta opinión [1195] .

El problema más difícil y, en el fondo, el único serio es el que plantea el ministerio petrino. En el presente contexto no puedo tratar esta cuestión. Tan solo me gustaría observar que el papa mismo, en la encíclica sobre el ecumenismo *Ut unum sint* (1995), ha invitado a las Iglesias de Oriente a un diálogo fraternal sobre el futuro ejercicio del ministerio petrino [1196] . Esto desencadenó un vivo debate. En mayo de 2003, el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos celebró un simposio sobre esta cuestión con la participación de representantes de las Iglesias ortodoxas. Se hizo patente que por ambas partes existen aperturas; pero todavía no se divisa un consenso. Espero que este tema pronto pueda ser abordado de nuevo en la Comisión Teológica Internacional Mixta.

Muchos prestigiosos teólogos católicos opinan que el establecimiento de la comunión plena de las Iglesias de Oriente con la sede apostólica de Roma apenas supondría cambios en la práctica para dichas Iglesias. Unidas a Roma, las Iglesias de Oriente podrían conservar y seguir desarrollando su rica tradición espiritual, litúrgica,

disciplinaria y teológica. En la encíclica *Slavorum apostoli*, el papa afirma que se trataría de una comunión plena que no es sinónimo de «absorción ni fusión», sino de unidad en la verdad y el amor [1197] .

V. Indicaciones prácticas

Con lo que acabamos de decir nos hemos asomado ya algo al futuro y hemos aludido a cuestiones prácticas. De tales cuestiones prácticas queremos ocuparnos ahora en una parte conclusiva. Juzgando por criterios humanos, el camino hacia la comunión plena será laborioso. Por eso, en esta última sección queremos reflexionar sobre posibles pasos intermedios. ¿Qué podemos hacer ya hoy en concreto, a fin de alcanzar la meta de una *communio* plena? No pretendo desarrollar un programa exhaustivo; me conformaré con cuatro indicaciones. Es posible que también algo de ello se les antoje a Uds. alejado aún de la realidad. Pero lo que digo procede de experiencias vividas en otros lugares. Con buena voluntad, ¿por qué no habría de ser posible, *mutatis mutandis*, también aquí? El encargo de Cristo nos obliga a ensayar un nuevo comienzo.

Primero, debemos superar prejuicios y renunciar a la polémica. Prejuicios pertinaces y clichés asentados existen en todas las partes, tanto entre católicos como entre ortodoxos. Se transmiten sin cesar mediante el hablar irreflexivo o mediante revistas y libros. En una consideración más detenida, no superan el contraste con la realidad. En el examen de conciencia preparatorio para la confesión, entre nosotros antes uno tenía que preguntarse: ¿he hablado mal sobre otras personas? Esta pregunta hay que planteársela también cuando se habla de otras Iglesias. Los responsables de ambas Iglesias deberían prohibir, por su propio interés, libelos que violen el octavo mandamiento.

Es natural que entre las Iglesias surjan sin cesar, al igual que ocurre en la vida «normal», problemas, tensiones y malentendidos. Puesto que todos somos pecadores, por ambas partes se cometerán una y otra vez errores. Tampoco el Vaticano es inmune a las equivocaciones. Pero si cada vez que el otro comete un desliz entablamos polémicas públicas, con ello no beneficiamos más que a los periodistas de medios seculares, a los que no les interesan ni una ni otra Iglesia, sino tan solo vender su historia. La Iglesia misma nada puede ganar con ello; tan solo puede perder. Tales polémicas dañan la imagen pública de ambas Iglesias y generan confusión entre los creyentes. Tampoco se

solucionan problemas interrumpiendo el diálogo cuando el otro comete un error. Justo cuando surgen problemas, es necesario el diálogo. Negándose a dialogar no se resuelve ningún problema.

El papa Juan Pablo II invitó en una ocasión a reflexionar sobre cómo se pueden establecer entre las Iglesias estructuras institucionales permanentes para el intercambio regular de informaciones y consultas. En el primer milenio existía entre Roma y Constantinopla la figura del «apocrisiario», una suerte de embajador plenipotenciario. En la actualidad, los nuncios podrían asumir semejante tarea; y quiero expresar mi gratitud por el hecho de que el actual nuncio para Armenia y Georgia desempeñe este cometido.

Segundo, no solamente hay que eliminar malentendidos y prejuicios; también es necesario construir en positivo comprensión y confianza mutuas. No nos conocemos lo suficiente. La Iglesia de Oriente y la Iglesia de Occidente se distanciaron vitalmente en el curso de un largo proceso histórico; hoy deben volver, a través de un proceso asimismo largo, a convivir. En el «plano superior» hemos retomado importantes formas de comunión eclesial del primer milenio: visitas recíprocas e intercambio regular de saludos escritos entre el papa y los patriarcas. Esto no son solo muestras diplomáticas de cortesía. Son importantes acontecimientos eclesiales.

Pero un ecumenismo de «conversaciones a alto nivel» y diálogos de expertos no es suficiente; necesitamos un «ecumenismo de la vida» sobre el terreno. Ahí es donde debemos aprender a conocernos, entendernos y valorarnos mejor mutuamente. Eso solo será posible si nos encontramos con regularidad, nos tendemos unos a otros la mano y nos miramos a los ojos.

Ya hemos logrado mucho. El papa Juan Pablo II afirmó en la encíclica *Ut unum sint* que el verdadero fruto de los diálogos ecuménicos mantenidos hasta ahora es la redescubierta fraternidad de todos los cristianos [1198] . Ya hoy podemos hacer, sin violentar nuestra conciencia ni transgredir un solo canon del derecho canónico, mucho más de lo que por regla general hacemos. Ello comienza por cosas muy sencillas: intercambiar saludos por escrito y visitas; invitarse recíprocamente a festividades y celebraciones; transmitirse mutuamente condolencias en óbitos y desgracias, pero también felicitaciones con motivo de acontecimientos gozosos. No hay más que ser creativos, y el amor lo es.

Me gustaría señalar también el encuentro e intercambio entre monasterios. No en vano, el papa Juan Pablo II, en la encíclica *Orientale lumen* (1995), destaca la importancia de la vida monástica para la Iglesia de Oriente [1199] . Por fortuna, tal intercambio existe ya. Basta con mencionar los nombres de Grottaferrata, Chevetogne, Bose, Niederaltaich y, no menos importante, Bari, con el sepulcro de san Nicolás.

Tercero, la unidad de la Iglesia es unidad en la verdad; la *communio* plena no es posible sin clarificar antes las cuestiones dogmáticas que se interponen entre nosotros. En ello se trata en primer lugar de recibir y poner en práctica en la vida lo ya alcanzado. Esto vale sobre todo para los resultados de la Comisión Internacional Mixta. Resultará sorprendente constatar cuánto hemos alcanzado ya y qué poco de ello se conoce y ha penetrado en la vida de la Iglesia. Debemos iniciar un proceso de recepción en la catequesis, la predicación, la formación de adultos, los estudios teológicos y la formación permanente del clero.

Además, en el retomado diálogo teológico internacional hay que abordar las cuestiones que plantea la comprensión de la unidad de la Iglesia como unidad de *communio*, así como el problema del ministerio petrino y el del llamado uniatismo. En ello corresponde también gran importancia al intercambio y la colaboración entre facultades, academias e institutos teológicos. El Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos ha fortalecido considerablemente este aspecto en los últimos años. Entretanto existen buenos contactos con Minsk, Kiev, Belgrado y Sofía, así como con Moscú. Espero que en el futuro podamos entablar asimismo relaciones con Tiblisi.

También desde el punto de vista histórico queda todavía mucho por hacer. En nuestras Iglesias existen recuerdos de dolorosos acontecimientos del pasado que lastran y bloquean las relaciones actuales. Contamos una y otra vez cuánto mal nos hicieron «los otros». A menudo se trata de hechos; entonces hay que pedir perdón, como públicamente ha hecho en varias ocasiones el papa. Pero con frecuencia se trata también de mitos históricos, que no resisten el examen histórico. Entonces es necesaria una «purificación de la memoria». La culpa suele estar repartida entre ambas partes. Así pues, deberíamos revisar nuestros manuales y preguntarnos si la historia y la doctrina de los otros se presentan en ellos de manera objetiva y justa. Como cristianos conocemos el mandato del Señor de perdonarnos unos a otros, y creemos en el poder del perdón. Solo el perdón desbroza el camino hacia el futuro común.

Cuarto, lo más importante es el ecumenismo espiritual, que constituye el alma del movimiento ecuménico. Pues nosotros no podemos «hacer» la unidad de la Iglesia; es un don del Espíritu Santo, por lo que se necesita un nuevo Pentecostés. Y eso no podemos más que impetrarlo. Debemos, por consiguiente, hacer algo parecido a lo que hicieron María y los discípulos junto con las mujeres tras la ascensión del Señor. Se retiraron al cenáculo y oraron fervorosamente por la venida del Espíritu Santo (cf. Hch 1,13s). La oración por la unidad, en especial la celebración de la anual Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos, debe constituir el centro de los esfuerzos ecuménicos. Del ecumenismo espiritual forman parte además la conversión y la penitencia personales, sin las cuales no es posible la unidad de la Iglesia ni la santificación personal ni la renovación de la Iglesia. Vivir conforme al Evangelio: tal es el mejor ecumenismo [1200] .

Quantum est nobis via? «¿Cuán largo es el camino que nos resta?», se pregunta el papa en la encíclica *Ut unum sint* [1201] . No lo sabemos. No somos señores de la historia. Solo Dios tiene el tiempo en sus manos. Por eso, la unidad de la Iglesia no se puede forzar ni tampoco predecir. Pero no existe razón alguna para la resignación. El concilio ha confirmado que el movimiento que se afana por la plena unidad de la Iglesia es alentado y sostenido por el santo Espíritu de Dios [1202] . Dios es fiel, en él se puede confiar; y el Espíritu Santo nos depara también sin cesar sorpresas.

Así pues, podemos esperar que, si hacemos todo lo posible, el Espíritu de Dios llevará a término la obra que ha comenzado y restablecerá en el recién comenzado tercer milenio la unidad que existió en el primer milenio y se quebró en el segundo. Solo unida puede convertirse la Iglesia en el mundo en signo e instrumento de la reconciliación y la paz. Únicamente así podemos salir airosos ante Dios y ante la historia. Es mi esperanza y mi deseo que esta visita mía contribuya modestamente a ello, que el icono en el que Pedro y Andrés se abrazan devenga realidad en la plena comunión entre Roma y la Iglesia de Georgia. Que Dios dé su bendición para ello.

TERCERA PARTE:
Diálogo con las Iglesias anglicanas

Ir al índice

37.
Dictamen sobre
la ordenación episcopal de mujeres
en la Iglesia de Inglaterra

Les agradezco que me hayan ofrecido la oportunidad de hablarles de una cuestión que les preocupa y que, por tanto, preocupa también a la Iglesia católica y me preocupa a mí personalmente. Ya tuve ocasión de decirle hace tiempo al arzobispo Rowan Williams que los problemas de nuestros amigos son también nuestros problemas. En esta actitud de solidaridad ecuménica me gustaría exponerles un par de reflexiones sobre la cuestión de la ordenación episcopal de mujeres. Se trata, como no puede ser de otro modo, de reflexiones realizadas desde la óptica católica; sin embargo, estoy convencido de que la decisión ante la que Uds. se encuentran nos concierne también a nosotros en la medida en que tendrá capital importancia para nuestras relaciones futuras.

I. La ordenación sacerdotal de mujeres

No es hoy la primera vez que hablamos sobre el tema de la ordenación de mujeres. Por eso, me gustaría comenzar con una breve retrospectiva del debate mantenido hasta ahora. Ya la decisión de conferir la ordenación sacerdotal a mujeres estuvo precedida de una viva correspondencia entre Roma y Canterbury. El papa Pablo VI dirigió sobre esta cuestión sendas cartas al arzobispo Donald Coggan el 30 de noviembre de 1975 y el 23 de marzo de 1976, a las que luego siguió una carta del papa Juan Pablo II al arzobispo Robert Runcie con fecha de 20 de diciembre de 1984. A la respuesta del arzobispo contestó mi predecesor en el cargo, el cardenal Jan Willebrands, el 18 de diciembre de 1985.

El papa Juan Pablo II escribió al arzobispo Robert Runcie una muy enérgica carta sobre la cuestión de la ordenación de mujeres el 8 de diciembre de 1988. El papa habla abiertamente de *new obstacles in the way of reconciliation between Catholics and Anglicans* [nuevos obstáculos en el camino de la reconciliación entre católicos y anglicanos], así como del peligro de *to block the path to the mutual recognition of ministries* [bloquear la senda hacia el reconocimiento mutuo de ministerios]. El papa llama la atención sobre las dimensiones ecuménicas y eclesiológicas de la cuestión. En las declaraciones conjuntas emitidas con el arzobispo Robert Runcie (2 de octubre de 1989) y con el arzobispo George Carey (5 de diciembre de 1996), Juan Pablo II volvió sobre el tema [1203] .

Cabe mencionar además las declaraciones de la Comisión Internacional Anglicano / Católico-Romana (ARCIC, *Anglican / Roman Catholic International Commission*) [1204] y la detallada respuesta al llamado *Rochester Report*, que lleva por título *Women Bishops in the Church of England?* [¿Mujeres obispo en la Iglesia de Inglaterra?], emitida el 3 de octubre de 2005 por el Departamento de Diálogo y Unidad de la Conferencia Episcopal Católica de Inglaterra y Gales.

La argumentación oficial de la Iglesia católica sobre la ordenación de mujeres se encuentra en la declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la cuestión de la admisión de mujeres al sacerdocio *Inter insigniores* (1977) y en la carta apostólica del papa Juan Pablo II *Ordinatio sacerdotalis* sobre la ordenación sacerdotal reservada solo a los varones (1994). En ella, el papa afirma que la Iglesia católica está convencida de no tener potestad para llevar a cabo tales ordenaciones. De ahí que no las considere válidas [1205] .

Esta posición ya ha sido malinterpretada con frecuencia como expresión de misoginia e infravaloración de la mujer. Sin embargo, el papa Juan Pablo II, tanto en la carta apostólica *Mulieris dignitatem* sobre la dignidad y la vocación de las mujeres (1988) como en su *Carta a las mujeres* (1995), ha dejado claro que la posición de la Iglesia católica en modo alguno nace de la negación de idéntica dignidad al varón y a la mujer ni de una desvalorización de la mujer, sino que se basa única y exclusivamente en la fidelidad al testimonio apostólico, tal como este se ha transmitido en la Iglesia a lo largo de los siglos. La Iglesia católica distingue entre la igualdad de valor y dignidad del varón y la mujer, por un lado, y la diferencia entre los géneros, que guardan entre sí una relación

de complementariedad, por otro. Afirmaciones análogas se encuentran en el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo (2004).

Soy consciente de que esta posición conlleva numerosos y complejos problemas históricos, hermenéuticos, antropológicos y teológicos, en los que no puedo detenerme en el presente contexto. Solo es posible comprender y valorar la posición de la Iglesia católica si se ve que esta argumentación está bíblicamente fundada, pero que la Iglesia no lee la Biblia como un documento histórico aislado, sino que más bien la interpreta a la luz de la entera bimilenaria tradición de todas las Iglesias antiguas, es decir, tanto de la Iglesia católica como de las Iglesias orientales antiguas y las Iglesias ortodoxas.

En esta tradición han penetrado, sin duda, visiones condicionadas por la época respectiva. Hay argumentos del pasado que hoy ya no utilizamos. Con todo, deberíamos ser conscientes de que también nuestras visiones actuales se hallan en muchos aspectos condicionadas por la época en que vivimos y de que probablemente solo los siglos venideros serán capaces de evaluar todo el grado de nuestro condicionamiento histórico. Es presumible que sobre algunas cosas que en la actualidad aceptamos como evidentes no se sonreirán menos de lo que hoy nos sonreímos sobre algunas nociones antiguas y medievales.

Por otra parte, cabe mostrar científicamente que el rechazo de la ordenación de mujeres en la tradición no responde tan solo a concepciones condicionadas por la época; antes bien, en lo esencial desempeñaron un papel determinante ciertos argumentos teológicos. Por eso, nadie debería partir de la expectativa de que la Iglesia católica revise algún día su posición actual. La Iglesia católica está convencida de que no tiene autoridad para ello.

II. La ordenación episcopal de mujeres

Tras esta breve mirada retrospectiva al debate sobre el ministerio presbiteral de la mujer, me gustaría hablar ahora del problema actual de la ordenación episcopal de mujeres. A primera vista se trata de una consecuencia casi insoslayable del primer paso, de la ordenación sacerdotal de mujeres. Pues el sacramento del *ordo* es uno solo, y el acceso a

un escalón abre por principio el camino hacia el siguiente escalón. Esto quiere decir, invirtiendo el razonamiento: si las mujeres no pudieran ser admitidas al ministerio presbiteral, tampoco podrían ser admitidas, por supuesto, al episcopado.

A pesar de ello, la ordenación episcopal de mujeres significa, desde el punto de vista ecuménico, una nueva situación y una considerable agudización del problema. ¿Por qué? La respuesta a esta pregunta deriva de la esencia del episcopado, que, según tanto la comprensión veteroeclesial como la comprensión actual de la Iglesia católica, es un ministerio de la unidad. Como tal, guarda una relación especial con la aspiración y la meta ecuménicas.

Aquí no puedo más que apuntar la fundamentación de esta tesis. En ello parto de que «unidad» y «unanimidad» son palabras básicas en el Nuevo Testamento: «Uno el Señor, una la fe, uno el bautismo, uno Dios, Padre de todos» (Ef 4,5). Según el relato de los Hechos de los Apóstoles, la unanimidad era incluso un signo distintivo de la primera Iglesia (cf. Hch 1,14; 2,46; 4,24 y *passim*). La importancia de la unidad en la Iglesia y bajo los apóstoles procede también de la forma en que se superó el conflicto sobre si la ley judía seguía teniendo validez o no, conflicto este que afectaba a los cimientos de lo cristiano. La polémica se resolvió a la sazón, tras prolongadas deliberaciones, mediante un apretón de manos como signo de comunión [*koinōnía*] (cf. Hch 15; Gal 2). Así, también *koinōnía*/*communio* es un término bíblico básico, que devino fundamental para la Iglesia antigua y que hoy vuelve a ser para muchos una característica esencial de la Iglesia. La Iglesia es participación común en la vida de Dios, o sea, *koinōnía* con Dios y de unos cristianos con otros (cf. 1 Jn 1,3).

Así pues, el ministerio episcopal ha estado desde el principio inserto de forma «koinonial» y colegial en la comunión de todos los obispos. Nunca se ha considerado aisladamente como un ministerio que pueda entenderse y ejercerse de manera individual sin más. En su *Historia de la Iglesia*, Eusebio de Cesarea describe con detalle cómo en el enconado conflicto del siglo II sobre la recta disciplina del ayuno y sobre la fecha de la Pascua se hicieron esfuerzos por mantener la paz, la unidad, el amor y la comunión [1206] .

El carácter colegial del episcopado se expresa del modo más impresionante en la ordenación episcopal. Ya el concilio de Nicea (325) exigió que el obispo fuera ordenado, a ser posible, por todos los obispos de la provincia eclesiástica o al menos por tres de

ellos, necesitándose no obstante la aprobación de los restantes (can. 4). Un sínodo de Antioquía (341) requirió al menos la presencia de la mayoría de los obispos de la provincia. Aún más estricta es la estipulación de las *Constituciones apostólicas*: quien hubiera sido ordenado por un único obispo debía ser depuesto (can. 27). En la Iglesia antigua, la incorporación colegial al episcopado se correspondía con el ejercicio colegial del ministerio episcopal mediante el intercambio de cartas, las visitas recíprocas y, sobre todo, las deliberaciones y tomas de decisiones en común en sínodos o concilios.

Una detallada teología de la unidad del episcopado se la debemos sobre todo al obispo mártir Cipriano de Cartago. Es famosa su frase: *Episcopatus unus et indivisus*, «El episcopado es uno e indiviso». Estas palabras guardan relación con una acuciante exhortación de Cipriano a sus hermanos en el episcopado: *Quam unitatem tenere firmiter et vindicare debemus maxime episcopi, qui in ecclesia praesidimus, ut episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus*, «Esta unidad debemos mantenerla firmemente y defenderla sobre todo los obispos, que somos los que presidimos en la Iglesia, a fin de probar que el episcopado mismo es también uno e indiviso». A esta enérgica exhortación le sigue una precisa interpretación de la afirmación *episcopatus unus et indivisus*: *Episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur*, «El episcopado es uno solo y cada obispo participa de él solidariamente» [1207] .

Tales afirmaciones y exhortaciones se reiteran con frecuencia en las cartas de Cipriano [1208] . Conocida es sobre todo la declaración de que la Iglesia es el pueblo unido con el obispo y el rebaño que sigue a su pastor. «El obispo es en la Iglesia y la Iglesia es en el obispo; y si uno no está con el obispo, tampoco está en la Iglesia». Pero Cipriano va aún un paso más allá: no solo destaca la unidad del pueblo de Dios con el obispo que en cada caso está a su cargo, sino que añade que nadie debería pensar que puede estar en comunión únicamente con unos cuantos obispos, pues «la Iglesia católica una no está dividida ni escindida», sino «firmemente enmasillada mediante el vínculo de los obispos unidos entre sí de la manera más estrecha» [1209] .

La concepción de Cipriano creó escuela. Los dos concilios vaticanos hacen suya en lugares destacados la fórmula del obispo cartaginés: *Episcopatus unus et indivisus* [1210] . El Vaticano II profundiza la teología del episcopado de la tradición veteroeclesial desde la perspectiva de la colegialidad de los obispos [1211] . En ello entiende por «colegialidad» no solo una mentalidad colegial en último término no vinculante. La colegialidad es más

bien una realidad fundada ontológicamente en el sacramento de la ordenación episcopal, la participación común en un único episcopado que se concreta en la *collegialitas affectiva* y la *collegialitas effectiva*.

La colegialidad, como es obvio, no solo se refiere horizontal y sincrónicamente a los obispos hermanos contemporáneos. Puesto que la Iglesia es una y la misma en todos los siglos, la Iglesia actual debe estar también diacrónicamente en consenso con el testimonio de los apóstoles. Este es el sentido más profundo de la sucesión apostólica en el ministerio episcopal.

El episcopado es, por consiguiente, ministerio de la unidad en un doble sentido: los obispos son signos e instrumentos de la unidad en la respectiva Iglesia local, pero también de la unidad de las distintas Iglesias locales –tanto las actuales como las de todas las épocas– en la Iglesia universal.

Entre las experiencias gozosas del diálogo ecuménico se cuenta el hecho de que hoy estamos en condiciones de afirmar que la concepción de la Iglesia como *koinōnía* y la concepción «koinonial» del episcopado que acabamos de exponer no son una tradición católica especial, sino más bien algo que compartimos con la Comunión anglicana. Están presentes en los diálogos de la ARCIC desde el principio [1212] . Se encuentran además en el documento de la Cámara de Obispos que lleva por título *Bishops in Communion. Collegiality in the Service of the Koinonia of the Church* [2000, Obispos en comunión: la colegialidad en el servicio a la koinonía de la Iglesia]; y han sido recogidas en el *Windsor Report* (2004), del que se han convertido en un elemento básico. Así, podemos afirmar agradecidos que en esta cuestión existe una amplia base teológica y eclesiológica común.

¿No deberíamos ser también capaces de decir en común: la decisión sobre la ordenación episcopal de mujeres únicamente puede tomarse con el mayor consenso posible y de ningún modo cuando existe un conflicto entre la mayoría y la minoría? Una decisión así tan solo debería tomarse desde el consenso de las Iglesias. A la inversa, si una ordenación episcopal se convierte en motivo para la división o bloquea el camino hacia la unidad plena, entonces acontece algo en sí contradictorio. Y entonces debería renunciarse a ella o posponerla hasta que se alcance un amplio consenso.

III. Consecuencias prácticas

Con la consecuencia que acabo de formular, he pasado ya –tras la presentación de las bases teológicas– a las cuestiones y consecuencias prácticas, de las que quiero ocuparme en lo que sigue. Esto solo lo hago con vacilación interior y, al mismo tiempo, con dolor y tristeza. Pero creo que la mejor manera de servir a la causa ecuménica es mediante afirmaciones sinceras y claras.

Si no me equivoco, de lo dicho derivan en esencia dos consecuencias prácticas: una para el ámbito de la Comunión anglicana y la Iglesia de Inglaterra, y otra para el ámbito intereclesial, ecuménico, en concreto para las futuras relaciones de la Iglesia de Inglaterra con la Iglesia católica.

Si es cierto lo dicho sobre la unidad del episcopado y la común participación colegial en el único episcopado, entonces el mutuo reconocimiento de los obispos, en especial el reconocimiento de la validez y legitimidad de su ordenación, es constitutivo para la unidad eclesial. No es esta una cuestión meramente canónica ni disciplinaria, que pueda resolverse o salvarse mediante un número mayor o menor de arreglos organizativos como los llamados *flying bishops* [obispos con jurisdicción no geográfica encargados del acompañamiento a las parroquias opuestas a la ordenación de mujeres], la creación de una tercera provincia eclesiástica, etc. Allí donde no se da (ya) el reconocimiento recíproco entre obispos y no existe comunión entre ellos, allí donde, en consecuencia, no puede concelebrarse ya la eucaristía, allí no existe comunión eclesial o, al menos, no una comunión eclesial plena y, por ende, tampoco, comunión eucarística.

Arreglos como los mencionados cierran la fractura tan solo externamente; la emplastan, por así decirlo, pero no la sanan. Se puede ir incluso un paso más allá y decir: desde la perspectiva católica, semejantes arreglos son la institucionalización, la manifestación y, verdaderamente, la legitimación inconfesadas de un cisma existente.

Tal situación, si deviniera realidad, no sería un asunto meramente intraanglicano. Repercutiría en la relación ecuménica entre la Comunión anglicana y la Iglesia católica. Teníamos puestas grandes expectativas y esperanzas en el diálogo entre católicos y anglicanos. Desde el histórico encuentro del papa Pablo VI con el arzobispo Arthur Michael Ramsey hace ahora cuarenta años, el 24 de marzo de 1966 [1213], la ARCIC fue, junto con las conversaciones con los luteranos, el primer diálogo que entablamos tras el concilio Vaticano II. Desde entonces se han logrado en muchos aspectos grandes

progresos, por los que estamos agradecidos a Dios y a todos cuantos han contribuido a ellos. Así, la reunión de obispos católicos y anglicanos celebrada en Toronto-Mississauga (2000) estuvo envuelta en grandes esperanzas.

Los progresos tienen que ver sobre todo con el problema de una comprensión común de los ministerios. Ya en la primera fase del diálogo se alcanzaron en este asunto fundamental resultados positivos, que después pudieron ser ahondados [1214] . Sobre la bula del papa León XIII *Apostolicae curae* (1896) [1215] hubo, también fuera de los diálogos oficiales, un exhaustivo debate histórico y teológico. Todos estos debates no llevaron a una solución definitiva ni tampoco a un consenso pleno, pero sí propiciaron gratos acercamientos, suscitando con razón expectativas adicionales.

Pero entonces la introducción de la ordenación de mujeres causó ya un notable enfriamiento; la decisión de conferir la ordenación episcopal a mujeres acentuaría con seguridad tal enfriamiento. No llevaría solo a un pasajero constipado, sino a un serio catarro. Pues esta decisión afectaría directamente a la cuestión de la unidad de la Iglesia y, por ende, a la meta del diálogo ecuménico. Sería una decisión contraria a la meta que hasta ahora hemos perseguido en común en nuestro diálogo, a saber, la plena comunión eclesial, que no puede darse sin la plena comunión en el episcopado.

Tal decisión representaría un alejamiento de la posición común de todas las Iglesias del primer milenio, o sea, no solamente de la Iglesia católica, sino también de las Iglesias orientales antiguas y las ortodoxas. La Iglesia anglicana perdería de este modo el estatus especial que le reconoce el concilio Vaticano II [1216] , una suerte de *via media*, y se aproximaría considerablemente a las Iglesias protestantes del siglo XVI. Es cierto que, conforme al *Lambeth Quadrilateral* (1888) [los cuatro puntos que resumen los fundamentos doctrinales de la Comunión anglicana], seguiría teniendo obispos; pero las Iglesias más antiguas se preguntarían si se trata de obispos en el sentido de la Iglesia antigua o de pastores y pastoras dirigentes que tan solo llevan el título de obispos y utilizan insignias episcopales, tal como también lo conocemos en toda una serie de Iglesias evangélicas.

En todo ello se plantea la pregunta que movió ya a John Henry Newman: ¿es la llamada *via media* un camino transitable [1217] ? ¿Dónde y de qué lado está la Comunión anglicana, dónde estará en el futuro? ¿A qué corriente se siente más cercana: a la latina, a la griega, a la protestante, a la liberal, a la evangélica [*evangelical*]? Pueden recurrir al

principio de la *comprehensiveness* [amplitud, abarcabilidad] y afirmar: tenemos algo de todos. Sin duda, tal *comprehensiveness* es hasta cierto punto un buen principio, pero –como ya les dijo a Uds. mi predecesor, el cardenal Edward Cassidy– tampoco se debería exagerar con él; se tropieza con límites en los que no hay más remedio que decantarse en un sentido u otro. Pues sin identidad ninguna sociedad y, con mayor razón aún, ninguna Iglesia puede vivir a la larga. La decisión ante la que se encuentran es, pues, una decisión histórica.

¿Qué se sigue de estas afirmaciones y preguntas, qué se sigue de ellas para el futuro de nuestro diálogo ecuménico? Una cosa es segura: ni siquiera en caso de que se produzca tal decisión quiere la Iglesia católica romper el diálogo. Sobre todo no quiere romper las relaciones y amistades personales surgidas en los últimos años y décadas. Pero no todos los diálogos son iguales. Una decisión así modificaría la índole de nuestro diálogo. El diálogo ecuménico en sentido propio tiene como meta el restablecimiento de la comunión eclesial plena. Ese era el presupuesto de los diálogos que hemos mantenido hasta ahora. Siendo realistas, tras la introducción de la ordenación episcopal de mujeres, ese supuesto ya no se daría.

Una vez dado ese paso, podríamos seguir reuniéndonos para informarnos unos a otros, incluso para consultarnos. También podríamos seguir debatiendo sobre cuestiones teológicas con vistas a clarificarlas, colaborando en la práctica en múltiples ámbitos y dando testimonio conjunto. En especial podríamos orar en común y unos por otros. Todo eso, bien lo sabe Dios, no es poco. Pero la desaparición de la meta común repercutiría por necesidad en tales encuentros, privándolos de su impulso y dinamismo intrínseco. Sobre todo –y esto es lo más doloroso– la participación común en la única mesa del Señor, que tanto anhelamos, se desplazaría a una distante lejanía, en último término inalcanzable. La convergencia mutua se transformaría en un movimiento en paralelo.

Algunos querrán caracterizar esto, por comparación con el intento actual, como un camino más realista; otra cuestión es si se corresponde con el testamento y la última voluntad de Jesús, vinculantes para nosotros, «de que todos sean uno» (Jn 17,21). Me pregunto: ¿queremos eso? ¿Es legítimo que lo deseemos? Cipriano nos dijo que la roca indivisa de Jesucristo no la puede poseer quien desgarra y divide la Iglesia de Cristo [1218] .

IV. Conclusión

Con ello regreso, para terminar, a las reflexiones de carácter fundamental. He citado a uno de nuestros comunes padres de la Iglesia, Cipriano. Ahora me gustaría remitir a otro padre de la Iglesia que también compartimos, Agustín, y a un padre de la Iglesia que debería serles especialmente cercano a Uds., Beda el Venerable. Ambos retomaron la idea de Cipriano.

Cipriano explicó su tesis del *episcopatus unus et indivisus* mediante una serie de comparaciones: con el sol, que tiene múltiples rayos, pero irradia una única luz; con un árbol, que posee numerosas ramas, pero un solo tronco firmemente arraigado en el suelo; con numerosos riachuelos que nacen de un único manantial. Entonces afirma: «Separa del sol uno de sus rayos, y la unidad de la luz se romperá con esta división. Arranca del árbol una rama, y esta no podrá ya germinar. Corta del manantial un riachuelo, y este se secará» [1219] .

Agustín retomó esta comparación varias veces en su obra *Contra Cresconium*. Me limito a citar uno de esos pasajes: *Avelle radium solis a corpore, divisionem lucis unitas non capit; ab arbore frange ramum, fructus germinare non poterit; a fonte praecide rivum, praecisus arescit*, «Separa un rayo de sol del cuerpo [de luz], la unidad no permite una división de la luz; arranca del árbol una rama, esta ya no podrá dar fruto; corta un río de su manantial y se secará». De modo análogo dice Beda el Venerable en una homilía: *Pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur qui ab apostolis omnibus unianimi consensione pascatur*, «Todos son pastores, pero solo se muestra un rebaño, que es apacentado por todos los apóstoles en unánime consenso» [1220] .

Grex unus, qui unianimi consensione pascatur, «Uno es el rebaño, que es apacentado en unánime consenso»: tal es la meta del diálogo ecuménico. Solo será alcanzable si el *unianima consensio* se conserva también en cada una de las Iglesias separadas y luego paso a paso se establece también entre las Iglesias separadas. Ojalá que esto, pese a todas las dificultades y resistencias, nos sea concedido algún día por la gracia divina.

Ir al índice

38.
Reflexiones católico-romanas sobre la Comunión anglicana

Es para mí una honrosa tarea trasladar al arzobispo de Canterbury, Rowan Williams, a cada uno de los aquí presentes y a todos los participantes en esta sumamente importante Conferencia de Lambeth los saludos del papa Benedicto XVI y de todo el personal del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos. Todos nosotros estamos con Uds. en estos días; estamos con Uds. en nuestros pensamientos y en nuestras oraciones, y nos gustaría manifestar nuestra profunda solidaridad tanto con su alegría como con sus aspiraciones y preocupaciones.

Permítanme que antes de nada agradezca al arzobispo de Canterbury y a quienes coordinan las relaciones ecuménicas en el Palacio de Lambeth y en la oficina de la Comunión anglicana la invitación a participar en este importante acontecimiento, así como la oportunidad que me brindan de formular algunas reflexiones sobre nuestras aspiraciones comunes. Una de las virtudes del anglicanismo es que incluso bajo difíciles condiciones desean Uds. escuchar las opiniones y perspectivas de sus interlocutores ecuménicos, aun cuando no siempre les haya precisamente alegrado lo que les hemos manifestado. Pero estén seguros de que, exponga lo que exponga, lo digo como amigo.

Cuando constaté que Uds. habían propuesto el tema: «Reflexiones católico-romanas sobre la Comunión anglicana», me vino la idea de que podrían haber elegido algo más sencillo. Se trata de un asunto muy amplio, que abarca numerosos aspectos históricos y doctrinales, y no podré ocuparme más que de unos cuantos de ellos. Pero me parece que en este enunciado se esconde una pregunta, que no les interesa tanto qué pensamos los católicos sobre la Comunión anglicana en general cuanto qué pensamos sobre la

Comunión anglicana *en su situación presente*. Podría imaginarme una pregunta algo menos incómoda.

Mi texto consta de tres secciones: primero, una visión de conjunto sobre nuestras relaciones actuales; segundo, consideraciones eclesiológicas a la luz de la situación actual del anglicanismo; y, por último, una breve reflexión sobre algunas cuestiones que subyacen a las actuales controversias y puntos polémicos dentro del anglicanismo, en especial aquellos que tendrían repercusiones para sus relaciones con la Iglesia católica. A modo de conclusión, me gustaría responder a una pregunta bastante inopinada que hace unos meses me planteó el arzobispo de Canterbury y que me suscitó considerable desconcierto, a saber: «¿Qué clase de anglicanismo le gustaría?». ¡Menuda pregunta! Confío en que Uds. conozcan la respuesta correcta. Y también: «¿Qué esperanzas tiene la Iglesia católica para la Comunión anglicana en los próximos meses y años?». Esta pregunta resulta más fácil de responder: nuestra esperanza es que no nos alejemos unos de otros, que logremos mantenernos en un diálogo serio esforzándonos por la unidad plena, para que el mundo crea.

I. Visión de conjunto sobre las relaciones actuales

Permítanme refrescar en esta primera sección nuestra memoria, a fin de que no olvidemos cuánto es lo que hemos logrado en estos últimos cuarenta años. Cuando el concilio Vaticano II, en su decreto sobre el ecumenismo, llamó la atención sobre las «muchas comuniones nacionales o confesionales» que en el siglo XVI se separaron de la «sede romana», reconoció lo siguiente: «Entre las que conservan, en parte, las tradiciones y las estructuras católicas, ocupa lugar especial la Comunión anglicana» [1221] . Esta afirmación se basa en una concepción eclesiológica, según la cual la Comunión anglicana contiene, desde la perspectiva católica, importantes elementos de la Iglesia de Jesucristo. En su declaración conjunta de 1977, el arzobispo de Canterbury Donald Coggan y el papa Pablo VI identificaron algunos de esos elementos eclesiales en la siguiente formulación:

> «Desde que la Iglesia católica de Roma y las Iglesias que constituyen la Comunión anglicana han tratado de crecer en la mutua comprensión y en el amor cristiano, han llegado a reconocer, valorar y dar gracias por una fe común en Dios nuestro Padre, en nuestro Señor Jesucristo y en el Espíritu Santo; por nuestro bautismo común en Cristo; por el patrimonio compartido de las Sagradas Escrituras, los símbolos apostólico

y niceno, la fórmula doctrinal de Calcedonia y las doctrinas de los padres; por el común y plurisecular legado cristiano, con sus tradiciones vivas en la liturgia, la teología, la espiritualidad y la misión».

En este texto puede observarse que el arzobispo Coggan y el papa Pablo VI remiten a lo que constituye el suelo nutricio compartido, la fuente común y el centro de nuestra ya existente, si bien imperfecta, unidad: Jesucristo y la misión de acercarlo a un mundo que lo necesita con urgencia. No hablamos de una ideología u opinión privadas a las que uno pueda adherirse o no; se trata más bien de nuestra fidelidad a Jesucristo, tal como es atestiguado por los apóstoles, y a su evangelio, que nos ha sido confiado. Por eso, desde el principio deberíamos ser conscientes de qué es lo que está en juego cuando después hablemos de la fidelidad a la tradición y la sucesión apostólicas, del triple ministerio, de la ordenación de mujeres, de preceptos éticos. En todos esos casos hablamos nada menos que de nuestra fidelidad a Cristo mismo, que es nuestro único y común maestro. ¿Y qué otra cosa puede ser el diálogo ecuménico sino expresión de nuestro propósito y deseo de ser en él total y plenamente uno, a fin de que, unidos por completo, podamos dar testimonio de su evangelio?

A menudo se ha señalado, y merece la pena reiterarlo, que el diálogo cobra su fuerza del deseo de ser fieles a la voluntad expresa de Cristo de que sus discípulos sean uno como uno es él con el Padre; y también merece la pena insistir en que esta unidad guarda relación directa con la misión de Cristo y el envío de la Iglesia al mundo: los discípulos de Cristo deben ser uno, *para que el mundo crea*. Nuestro testimonio y nuestra misión se han visto seriamente dañados por las divisiones, y por fidelidad a Cristo nos comprometimos a llevar a cabo un diálogo basado en el Evangelio y en las tradiciones antiguas comunes, teniendo la plena unidad visible como meta. Pero la unidad plena no era una meta en sí, sino signo e instrumento para el esfuerzo por la unidad con Dios y por la paz en el mundo.

Conscientes de ello, al echar la vista atrás a lo que la Comisión Internacional Anglicano / Católico-Romana (ARCIC, *Anglican / Roman Catholic International Commission*) cabe afirmar con plena convicción que ha producido buenos frutos. La primera fase de la ARCIC (1970-1981) se ocupó de *La doctrina de la eucaristía* (1971) y de *Ministerio y ordenación* (1973) y aseguró haber alcanzado en ambos puntos un acuerdo sustancial. Es cierto que la reacción católica oficial (1991) reclamó trabajo adicional en ambos puntos, pero calificó estos textos de «hitos importantes» que atestiguan que «se han logrado convergencias e incluso acuerdos… que muchos no

habrían considerado posibles cuando la Comisión inició sus trabajos». Las *Aclaraciones* (1993), redactadas por miembros de la Comisión, «confirman en elevada medida», a juicio de los responsables católicos, el acuerdo en lo relativo a estos dos ámbitos. En esta primera fase de la ARCIC se elaboraron además dos declaraciones sobre *La autoridad en la Iglesia* (1976, 1981), el tema que estuvo en el centro de las divisiones del siglo XVI.

Sobre los textos de la segunda fase de la ARCIC (1983-2005) no se han posicionado formalmente la Iglesia católica ni la Comunión anglicana, ni tampoco se llegó a una declaración final ni a un consenso pleno en las problemáticas examinadas. Sin embargo, esos documentos han propiciado un creciente acercamiento. *La salvación y la Iglesia* (1986) encontró resonancia de múltiples modos en la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*, firmada en 1999 por la Iglesia católica y la Federación Luterana Mundial. Sobre la base de la concepción de la Iglesia como *koinōnía*, que se desarrolló por primera vez en la introducción a la *Relación final* de la ARCIC I, la ARCIC II ofreció la más madura formulación sobre eclesiología en *La Iglesia como comunión* (1991). *La vida en Cristo* (1994) pudo desarrollar una visión común y un legado común para afirmaciones doctrinales de carácter ético, sin perjuicio de las diferencias en la aplicación pastoral de los principios morales. *El don de la autoridad* (1999) retomó el tema de la autoridad y logró importantes progresos en lo relativo a la necesidad de un ministerio primacial universal en la Iglesia. *María: gracia y esperanza en Cristo* (2005) consiguió importantes e inesperados acercamientos de cara a una comprensión común de la Bienaventurada Virgen María.

Todos Uds. saben que la ordenación sacerdotal de mujeres en algunas provincias anglicanas (a partir de 1974) y la ordenación episcopal de mujeres (a partir de 1989) han dificultado considerablemente las relaciones entre la Comunión anglicana y la Iglesia católica. Más adelante volveré sobre esta cuestión. Conscientes de esta dificultad, se hizo un esfuerzo por determinar qué se podía hacer, pese a todo, para fortalecer nuestras relaciones: en este sentido, poco después de la última Conferencia de Lambeth, se puso en marcha una importante iniciativa. En mayo de 2000, mi predecesor –el cardenal Edward Idris Cassidy– y el arzobispo George Carey invitaron a trece obispos primaciales anglicanos y a los presidentes o representantes de las correspondientes conferencias episcopales católicas a Mississauga (Canadá). Se trataba de valorar conjuntamente lo

alcanzado en el diálogo de la ARCIC y, a la luz tanto de lo alcanzado como de las dificultades que caracterizan nuestras relaciones, elaborar recomendaciones para posibles pasos hacia delante.

A lo largo de mi vida he participado en muchas reuniones ecuménicas y puedo afirmar gozosamente que este fue uno de los mejores encuentros a los que he asistido. El espíritu de oración y amistad, la seria reflexión no solo sobre el trabajo de la ARCIC sino también sobre las relaciones ecuménicas en cada una de las regiones representadas y el profundo deseo de reconciliación que caracterizaron durante todo el tiempo la reunión de Mississauga suscitaron nuevas esperanzas en un progreso significativo en las relaciones entre la Comunión anglicana y la Iglesia católica. Uno de los frutos de la reunión de Mississauga fue la creación de la Comisión Internacional Anglicano / Católico-Romana para la Unidad y la Misión (IARCCUM, *International Anglican / Roman Catholic Commission for Unity and Mission*), formada principalmente por obispos. En la última semana de esta Conferencia de Lambeth se han ocupado Uds. de la declaración de la IARCCUM titulada *Growing Together in Unity and Mission* [Crecer juntos en unidad y misión]. Como síntesis del trabajo de la ARCIC, este documento ofrece la valoración de la Comisión sobre cuánto hemos avanzado en nuestro diálogo y pone nombre a las cuestiones aún pendientes de ser abordadas.

En los últimos cuarenta años no solo nos hemos comprometido conjuntamente en el diálogo teológico. Ha surgido una estrecha relación de trabajo entre anglicanos y católicos en el plano internacional, pero también en numerosos contextos regionales y locales. Como afirman el papa Benedicto XVI y el arzobispo Rowan Williams en su *Declaración conjunta* de noviembre de 2006: «Con el desarrollo de nuestro diálogo, muchos católicos y anglicanos han encontrado los unos en los otros un amor a Cristo que nos invita a una cooperación y un servicio prácticos. Esta unión al servicio de Cristo, vivida por muchas de nuestras comunidades en todo el mundo, da un impulso ulterior a nuestra relación».

Así pues, realmente no es poco lo que hemos conseguido y lo que se nos ha concedido en estos años de diálogo en la ARCIC y la IARCCUM. Nos sentimos agradecidos por el trabajo de estas comisiones, y nosotros los católicos no queremos que estos logros se pierdan. Antes al contrario, nos gustaría seguir avanzado por este camino y conducir a su meta definitiva lo que comenzamos hace cuarenta años.

Tanto más me entristece, pues, que por fidelidad a lo que estoy convencido que Cristo exige –y con la franqueza, añado, que la amistad posibilita– ahora deba ocuparme de los problemas que dentro de la Comunión anglicana han surgido y crecido desde la última Conferencia de Lambeth, así como de las secuelas ecuménicas de estas tensiones internas. En la segunda sección de estas reflexiones me propongo abordar una serie de asuntos eclesiológicos que resultan de la actual situación de la Comunión anglicana y ponen sobre la mesa algunos interrogantes complejos y retadores. Pero antes de ello me gustaría reiterar lo que dije en noviembre de 2006 cuando el arzobispo de Canterbury vino a Roma para visitar al papa Benedicto XVI: «Las preguntas y problemas de nuestros amigos son nuestras preguntas y problemas». De ahí que no aborde estas cuestiones con la intención de juzgar a nadie, sino como un interlocutor ecuménico al que los desarrollos recientes han desalentado profundamente y que quiere ofrecerles una reflexión sincera desde la perspectiva católica sobre cómo y dónde podríamos avanzar en el contexto actual.

II. Consideraciones eclesiológicas

Mis reflexiones en esta segunda sección no son, por supuesto, un tratado doctrinal sobre eclesiología. De nuevo tan solo me gustaría recordarles algunas ideas comunes de las últimas décadas, que podrían o deberían ser de utilidad para hallar un camino hacia delante –un camino compartido, es de esperar.

Durante largo tiempo, las cuestiones eclesiológicas fueron un destacado tema de controversia entre nuestras comunidades. Siendo aún un joven estudiante me confronté con todos los argumentos eclesiológicos que aducía John Henry Newman y que posiblemente le impulsaron a convertirse al catolicismo. Su principal preocupación concernía a la apostolicidad en comunión con la sede episcopal de Roma como garante de la tradición apostólica y de la unidad de la Iglesia. En mi opinión, tales preguntas siguen abiertas y todavía no hemos agotado este debate.

Mientras que Newman se ocupó de la Iglesia de Inglaterra de su época, hoy nos enfrentamos a problemas adicionales en el plano de una comunión de cuarenta y cuatro Iglesias regionales o nacionales, cada una de las cuales es canónicamente independiente.

La independencia sin un suficiente entrelazamiento se ha convertido en un problema crítico.

Hace dos años, la ya citada declaración de la IARCCUM *Crecer juntos en unidad y misión* describió la situación dentro de la Comunión anglicana y sus implicaciones ecuménicas del siguiente modo: «Desde esta reunión [la de Mississauga], las Iglesias de la Comunión anglicana han entrado, sin embargo, en una fase de polémicas, desencadenadas por la ordenación episcopal de una persona que vive una relación de pareja homosexual públicamente reconocida y vinculante, así como por la aprobación de actos públicos de bendición de parejas del mismo sexo. Estos sucesos han intensificado la reflexión sobre la naturaleza de la relación entre las Iglesias que forman parte de la Comunión… Además, las relaciones ecuménicas se han tornado más difíciles, puesto que los pasos dados en la Iglesia de Inglaterra han hecho que la atención se dirija a la cuestión de la ordenación episcopal de mujeres, que en algunas provincias anglicanas es un componente fijo del ministerio ordenado» (n. 6). Junto a los desarrollos acaecidos en relación con el punto mencionado en último lugar, hemos de tomar nota de que un gran número de obispos anglicanos han optado por no participar en esta Conferencia de Lambeth, así como de ciertas propuestas dentro del anglicanismo que cuestionan las estructuras de autoridad existentes en la Comunión anglicana.

En la próxima sección me ocuparé más directamente de estas cuestiones; aquí me gustaría concentrarme especialmente en la dimensión eclesiológica de estos problemas actuales haciendo referencia a lo que en común hemos formulado sobre la esencia de la Iglesia, así como a iniciativas de la Comunión anglicana con vistas a abordar dichas polémicas internas.

En marzo de 2006, el arzobispo de Canterbury me invitó a hablar sobre la tarea del obispo en la Iglesia en una reunión de la Cámara de Obispos de la Iglesia de Inglaterra. Si bien el motivo directo de aquella intervención fue la eventual ordenación episcopal de mujeres [cf. *supra*, 627-637], las principales afirmaciones sobre la esencia del episcopado como ministerio de la unidad también son relevantes para todos los temas controvertidos en la Comunión anglicana anteriormente mencionados.

En aquella ocasión expuse brevemente que unidad, unanimidad y *koinōnía* (comunión) son conceptos fundamentales en el Nuevo Testamento y en la Iglesia primitiva. Afirmé lo siguiente: «El ministerio episcopal ha estado desde el principio

inserto de forma “koinonial” y colegial en la comunión de todos los obispos. Nunca se ha considerado aisladamente como un ministerio que pueda entenderse y ejercerse de manera individual sin más». Luego me ocupé de la teología del episcopado de un padre de la Iglesia que tiene gran importancia para anglicanos y católicos por igual: el obispo mártir Cipriano de Cartago, del siglo III:

> «Es famosa su frase: *episcopatus unus et indivisus*, “El episcopado es uno e indiviso”. Estas palabras guardan relación con una acuciante exhortación de Cipriano a sus hermanos en el episcopado: *Quam unitatem tenere firmiter et vindicare debemus maxime episcopi, qui in ecclesia praesidimus, ut episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus*, “Esta unidad debemos mantenerla firmemente y defenderla sobre todo los obispos, que somos los que presidimos en la Iglesia, a fin de probar que el episcopado mismo es también uno e indiviso”. A esta enérgica exhortación le sigue una precisa interpretación de la afirmación *episcopatus unus et indivisus*: *Episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur*, “El episcopado es uno solo y cada obispo participa de él solidariamente” [1222] .
>
> Pero Cipriano va aún un paso más allá: no solo destaca la unidad del pueblo de Dios con el obispo que en cada caso está a su cargo, sino que añade que nadie debería pensar que puede estar en comunión únicamente con unos cuantos obispos, pues “la Iglesia católica una no está dividida ni escindida”, sino “firmemente enmasillada mediante el vínculo de los obispos unidos entre sí de la manera más estrecha” [1223] …
>
> La colegialidad, como es obvio, no solo se refiere horizontal y sincrónicamente a los obispos hermanos contemporáneos. Puesto que la Iglesia es una y la misma en todos los siglos, la Iglesia actual debe estar también diacrónicamente en consenso con el testimonio de los apóstoles. Este es el sentido más profundo de la sucesión apostólica en el ministerio episcopal.
>
> El episcopado es, por consiguiente, ministerio de la unidad en un doble sentido: los obispos son signos e instrumentos de la unidad en la respectiva Iglesia local, pero también de la unidad de las distintas Iglesias locales –tanto las actuales como las de todas las épocas– en la Iglesia universal» [cf. *supra*, 631-632].

Esta comprensión del ministerio episcopal se despliega en las declaraciones de la ARCIC aprobadas por ambas partes, de modo especial en *La Iglesia como comunión* y en las declaraciones de la ARCIC sobre la autoridad en la Iglesia. En *La Iglesia como comunión* (n. 45) se dice:

> «Para nutrir y aumentar esta comunión, Cristo el Señor proveyó un ministerio de vigilancia, cuya plenitud fue confiada al episcopado, que tiene la responsabilidad de mantener y expresar la unidad de las Iglesias [1224] . Mediante el pastoreo, la enseñanza y la celebración de los sacramentos, especialmente el de la eucaristía, este ministerio mantiene a los creyentes juntos en la comunión de la Iglesia local y en la comunión más amplia de todas las Iglesias [1225] . Este ministerio de vigilancia tiene dimensiones colegiales y primaciales. Se basa en la vida de la comunidad y está abierto a la participación de la comunidad en el descubrimiento de la voluntad de Dios. Se ejerce de modo que se expresen esta unidad y comunión, preservadas y fomentadas en todos los ámbitos: local, regional y universalmente».

La misma declaración común formula como opinión compartida por la Comunión anglicana y la Iglesia católica romana que los obispos ejercen su ministerio en la sucesión de los apóstoles, que tiene la finalidad de «asegurar a cada comunidad que su fe es sin duda la fe apostólica, recibida y transmitida desde los tiempos apostólicos» [1226] .

El documento de la ARCIC *El don de la autoridad* desarrolla aún más estas ideas y afirma:

> «La comunión en la tradición apostólica tiene dos dimensiones: diacrónica y sincrónica. El proceso de tradición comporta claramente la transmisión del Evangelio de una generación a otra (diacrónica). Si la Iglesia debe permanecer unida en la verdad, esto también entraña la comunión de las Iglesias en todos los lugares en este único evangelio (sincrónica). Ambas son necesarias para la catolicidad de la Iglesia» [1227] .

El texto habla luego de que todo obispo, en comunión con los demás obispos, es responsable de conservar y expresar la gran *koinōnía* de la Iglesia y de participar en el «cuidado de todas las Iglesias» [1228] . Según esto, el obispo es «a la vez una voz para la Iglesia local y alguien mediante el cual la Iglesia local aprende de las otras Iglesias» [1229] . *El don de la autoridad* [1230] subraya asimismo el papel del colegio de los obispos en el mantenimiento de la unidad de la Iglesia:

> «La interdependencia mutua de todas las Iglesias es esencial para la realidad de la Iglesia como Dios quiere que sea. Ninguna Iglesia local que participe en la tradición viva puede verse a sí misma como autosuficiente… El ministerio del obispo es crucial, porque este ministerio sirve de comunión dentro de la Iglesia local y entre las distintas Iglesias locales. La comunión de estas entre sí se expresa mediante la incorporación de cada obispo a un colegio episcopal. Los obispos están, personal y colegialmente, al servicio de la comunión».

No disponemos aquí de tiempo suficiente para exponer más detenidamente la eclesiología de la ARCIC; me constreñiré a la indicación de que en nuestro diálogo nos fue posible desarrollar una marcada visión del ministerio episcopal en el contexto de una concepción común de la Iglesia como *koinōnía*.

Significativamente, también el *Windsor Report* de 2004, en su esfuerzo por proveer a la Comunión anglicana de fundamentos eclesiológicos para afrontar la crisis actual, asumió una eclesiología de *koinōnía*. Esto me pareció útil y alentador y, en mi respuesta a una carta del arzobispo de Canterbury, en la que animaba a ofrecer una reacción ecuménica a dicho Informe Windsor, escribí que, «a pesar de las sustanciales cuestiones eclesiológicas que aún nos separan y que también siguen demandando nuestra atención, esta aproximación transcurre básicamente en la línea de la eclesiología de *communio* del concilio Vaticano II. Las consecuencias que el informe deriva de esta base eclesiológica son asimismo constructivas, en especial la interpretación de la autonomía de las provincias en el sentido de un hallarse referidas unas a otras, o sea, de un estar "sujetas a límites que resultan de las obligaciones comunionales" (*Windsor Report*, n. 79). Asociado a ello está el énfasis que el informe pone en el fortalecimiento de la autoridad supraprovincial del arzobispo de Canterbury (cf. *ibid.*, nn. 109-110) y en el avance hacia

una *Anglican covenant*, una alianza anglicana, que acentuaría "de forma expresa y con gran fuerza la lealtad y los lazos de afectividad que caracterizan las relaciones entre las Iglesias de la Comunión" (n. 118)» [1231] .

Llamé la atención sobre una debilidad en lo relativo a la eclesiología afirmando que «mientras que el informe acentúa que las provincias anglicanas tienen responsabilidad unas sobre otras y sobre el mantenimiento de la comunión, que se basa en la Sagrada Escritura, se presta atención sorprendentemente escasa a la relevancia de la comunión con la fe de la Iglesia de todos los siglos». En nuestro diálogo hemos acentuado conjuntamente que las decisiones de una Iglesia local o regional deben no solo fomentar la comunión en el contexto presente, sino estar también en conformidad con la Iglesia del pasado, en especial con la Iglesia apostólica, tal como es atestiguada en la Sagrada Escritura, en los concilios primitivos y en la tradición de los padres. La dimensión diacrónica de la apostolicidad tiene «importantes repercusiones ecuménicas, puesto que compartimos la tradición común de milenio y medio. Este legado común –el papa Pablo VI y el arzobispo Michael Ramsey lo llamaron "nuestras venerables tradiciones comunes"– merece ser invocado y conservado».

A la luz de esta presentación del ministerio episcopal, tal como se halla en los documentos de la ARCIC y en la eclesiología de *koinōnía* del Informe Windsor, asistir a las crecientes tensiones dentro de la Comunión anglicana resultó especialmente desalentador. En determinadas regiones, unos obispos no están ya en comunión con otros; en algunos casos, no existe ya comunión plena entre unas provincias anglicanas y otras. El proceso de Windsor continúa, y la eclesiología desplegada en el informe homónimo recibió en principio el visto bueno de la mayoría de las provincias anglicanas; pero, al mismo tiempo, desde nuestra perspectiva resulta difícil de percibir cómo se podría implementar esto con vistas al deseado fortalecimiento interno de la Comunión anglicana y sus instrumentos de unidad. Nos da la impresión de que el compromiso anglicano de ser «episcopalmente guiados y sinodalmente gobernados» no ha funcionado siempre de un modo tal que permita el mantenimiento de la fe apostólica y que el gobierno sinodal, malentendido como una suerte de proceso parlamentario, ha bloqueado la clase de gobierno episcopal que tenía en mente Cipriano y fue formulada por la ARCIC.

Sé que a muchos de Uds. les preocupa, a algunos incluso profundamente, la posibilidad de una fragmentación de la Comunión anglicana. Nos sentimos solidarios con Uds., pues también a nosotros nos embarga la preocupación y la tristeza cuando nos preguntamos: dado semejante trasfondo, ¿qué forma tendrá la Comunión anglicana del mañana, quién será nuestro interlocutor? ¿Debemos entablar razonable y sinceramente conversaciones también con quienes comparten las perspectivas católicas en relación con los puntos hoy controvertidos y no están conformes con algunos desarrollos que acontecen en la Comunión anglicana o en determinadas provincias anglicanas? ¿Y cómo podemos hacerlo? ¿Qué esperan Uds. en esta situación de la Iglesia de Roma, que, según las palabras de Ignacio de Antioquía, preside sobre la Iglesia en el amor? ¿Cómo podría ayudar a la Comunión anglicana en estos momentos el trabajo de la ARCIC sobre el episcopado, la unidad de la Iglesia y la necesidad de un ejercicio del primado en el plano universal?

No quiero responder a estas preguntas, sino solo recordarles lo que afirmamos en las conversaciones informales de 2003 y que desde entonces hemos reiterado en diversas ocasiones: «Es nuestro ferviente deseo que la Comunión anglicana permanezca unida, enraizada en los fundamentos históricos de la fe que –en virtud del diálogo y las relaciones que mantenemos desde hace más de cuarenta años– cada vez estamos más convencidos de compartir en elevada medida». De ahí que sigamos esta Conferencia de Lambeth con gran interés y cordial preocupación y les acompañemos con nuestra oración perseverante.

III. Reflexiones sobre cuestiones concretas que representan un reto para la Comunión anglicana

En esta sección final me gustaría abordar brevemente dos temas que se encuentran en el centro de las tensiones dentro de la propia Comunión anglicana y en sus relaciones con la Iglesia católica; se trata de cuestiones relacionadas con la ordenación de mujeres, por un lado, y con la sexualidad humana, por otro. No tengo intención de tratar en detalle estos puntos controvertidos. Ello no es necesario, porque la posición católica, que se considera a sí misma en conformidad con el Nuevo Testamento y con la tradición apostólica, es

perfectamente conocida. Solamente quiero expresar algunas ideas desde la perspectiva católica y con la vista puesta en nuestras relaciones en el pasado, el presente y el futuro.

La doctrina de la Iglesia católica en lo relativo a la sexualidad humana, en especial a la homosexualidad, es clara; se encuentra en el *Catecismo de la Iglesia católica*, números 2357-2359. Estamos convencidos de que esta doctrina está bien fundada en el Antiguo y el Nuevo Testamento y de que, por eso, es fiel a la Escritura y a la tradición apostólica. No puedo sino destacar lo que la IARCCUM, en *Crecer juntos en unidad y misión*, formula de la siguiente manera: «En los debates sobre la sexualidad humana dentro de la Comunión anglicana y entre esta y la Iglesia católica se trata de cuestiones antropológicas y de hermenéutica bíblica, que deben ser abordadas» [1232] . No es casualidad que el tema principal de esta Conferencia de Lambeth tenga que ver con la hermenéutica bíblica.

Me gustaría dirigir brevemente su atención a la declaración de la ARCIC *Vida en Cristo*, en la que se dice que los anglicanos podrían estar de acuerdo con los católicos en que la conducta homosexual es desordenada, pero existirían diferencias en el consejo moral y pastoral que unos y otros damos a las personas que nos lo piden [1233] . Sabemos y valoramos que declaraciones recientes de los obispos primaciales coinciden con esta doctrina, que se expresó claramente en la resolución 1.10 de la Conferencia de Lambeth de 1988. Dadas las tensiones de los últimos años, un claro posicionamiento de la Comunión anglicana en este contexto propiciaría en gran medida la posibilidad de dar un testimonio conjunto en relación con la sexualidad humana y el matrimonio, un testimonio que el mundo actual necesita con urgencia.

En lo que atañe a la ordenación sacerdotal y episcopal de mujeres, la Iglesia católica viene formulando de modo palmario su doctrina desde el comienzo de nuestro diálogo, no solo internamente, sino también en la correspondencia entre los papas Pablo VI y Juan Pablo II, por una parte, y los sucesivos arzobispos de Canterbury, por otra. En su carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis* de 22 de mayo de 1994, el papa Juan Pablo II hace referencia a la carta de Pablo VI al arzobispo Coggan de 30 de noviembre de 1975 y describe como sigue la posición católica: «Desde el principio [la ordenación] ha sido reservada siempre en la Iglesia católica exclusivamente a los varones. Esta tradición se ha mantenido también fielmente en las Iglesias orientales». Y concluye: «Declaro que la Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las

mujeres, y que este dictamen debe ser considerado como definitivo por todos los fieles de la Iglesia». Esta formulación deja claro que esta no es solo una cuestión disciplinaria, sino que se trata de la expresión de nuestra fidelidad a Cristo. La Iglesia católica se siente atada a la voluntad de Cristo y no se considera autorizada para establecer una tradición nueva y divergente de la tradición de la Iglesia de todos los tiempos.

En la conferencia que pronuncié en 2006 ante la Cámara de Obispos de la Iglesia de Inglaterra dejé claro que la decisión de ordenar mujeres representa para nosotros una desviación de la posición común de todas las Iglesias del primer milenio, o sea, no solo de la Iglesia católica, sino también de las Iglesias orientales antiguas y de las Iglesias ortodoxas. Para nosotros, eso equivaldría a un alineamiento de la Comunión anglicana con las Iglesias protestantes del siglo XVI, a la adopción de una posición que estas solo han hecho suya en la segunda mitad del siglo XX.

Como entretanto la situación es tal que veintiocho provincias anglicanas confieren la ordenación sacerdotal a mujeres y solo cuatro la ordenación episcopal, pero otras trece han legislado a favor de esta última práctica, la Iglesia católica debe tener claro que la ordenación sacerdotal y episcopal de mujeres no es solo asunto de unas cuantas provincias aisladas, sino que progresivamente se consolidará como el caso normal en la Comunión anglicana. Esta seguirá teniendo una constitución episcopal, como se fijó en el *Lambeth Quadrilateral* [Los cuatro puntos de Lambeth] de 1888. Pero, al igual que ocurre en el caso de los obispos de algunas Iglesias protestantes, las Iglesias más antiguas de Oriente y Occidente percibirán en ello poco de lo que ellas consideran la especificidad y el ministerio del obispo, en el sentido en que lo entendía la Iglesia primitiva y lo ha entendido la Iglesia a lo largo de todos los siglos.

Ya he aludido al problema eclesiológico que se plantea cuando algunos obispos no reconocen la ordenación episcopal de otros ministros de su misma Iglesia; ahora debo decir una palabra clara sobre la nueva situación que ha surgido en nuestras relaciones ecuménicas. Es cierto que nuestro diálogo ha llevado a un sustancial acuerdo en la comprensión del ministerio, pero la ordenación de mujeres se interpone efectiva y definitivamente en el camino hacia un posible reconocimiento de las ordenaciones anglicanas por la Iglesia católica.

Esperamos que el diálogo teológico entre la Comunión anglicana y la Iglesia católica siga adelante, pero este desarrollo afecta de lleno a la meta y transforma el nivel de lo

que perseguimos en el diálogo. La *Declaración conjunta* de 1966, firmada por el papa Pablo VI y el arzobispo Michael Ramsey, llamó a un diálogo que condujera a la «unidad en la verdad… por la que oró Cristo» y habló de un «restablecimiento de la comunión plena de fe y vida sacramental». Ahora da la impresión de que la plena comunión visible ha retrocedido, como meta de nuestro diálogo, a segundo plano y de que el diálogo tendrá metas menos definitivas. Un diálogo así podría seguir produciendo buenos resultados, pero no estaría impulsado ya por el dinamismo que se nutre de la posibilidad realista de la unidad que Cristo nos reclama ni de a participación común en la mesa del Señor, que seriamente anhelamos.

IV. Observación conclusiva

Todo el que alguna vez haya visto las grandes y maravillosas catedrales e Iglesias anglicanas en cualquier lugar del mundo, visitado los antiguos y famosos *colleges* de Oxford y Cambridge, asistido a los magníficos *evensongs* u oficios de vísperas, apreciado la elegancia y elocuencia de las oraciones anglicanas, disfrutado con la aquilatada erudición de los libros de historiadores y teólogos anglicanos y tomado nota de las importantes y continuas contribuciones de anglicanos al movimiento ecuménico, sabe perfectamente que la tradición anglicana esconde numerosos tesoros. En palabras de la *Lumen gentium*, se cuentan entre aquellos que, «como bienes propios de la Iglesia de Cristo, impelen hacia la unidad católica» [1234] .

El hecho de que sepamos con exactitud cuán grande y profunda es la cultura cristiana de su tradición acrecienta nuestro interés por Uds. en los problemas y crisis actuales, pero también nos hace confiar en que, con ayuda de Dios, encontrarán un camino que les saque de estas dificultades y en que nos veremos nueva y lozanamente fortalecidos en nuestra común peregrinación hacia la unidad que Jesucristo desea para nosotros, la unidad por la que él oró. Querría insistir en lo que escribí al arzobispo de Canterbury en mi carta de diciembre de 2004: en el espíritu de la camaradería y amistad ecuménica, estamos dispuestos a apoyarles en todos los caminos razonables que Uds. emprendan desde la oración.

En este espíritu, me gustaría volver sobre la pregunta del arzobispo de qué clase de anglicanismo desea la Iglesia católica. Me acordé de que Uds., en momentos críticos de

la Iglesia de Inglaterra y luego también en la Comunión anglicana, han sido capaces de recuperar la fortaleza de la Iglesia de los padres, cuando esta tradición estaba en juego. Los *Caroline Divines* [teólogos y escritores devocionales anglicanos en los reinados de Carlos I y, tras la restauración, Carlos II] así lo prueban, y en este contexto pienso sobre todo en el movimiento de Oxford. Quizá mereciera la pena en nuestros días reflexionar sobre un nuevo movimiento de Oxford, en una reapropiación de tesoros contenidos en la herencia de la que Uds. son depositarios. Lo cual equivaldría a una nueva recepción de –un nuevo recurso a– la tradición apostólica en una nueva situación. Ello no les obligaría a Uds. a renunciar a su profunda atención a los retos y luchas humanos, ni al deseo de dignidad y justicia, ni a la preocupación por el papel activo de todos los hombres y mujeres en la Iglesia. Antes al contrario, eso permitiría integrar tales aspiraciones y las preguntas a ellas asociadas de manera más directa en el marco constituido por el Evangelio y la antigua tradición común, que es también el marco en el que se desarrolla nuestro diálogo.

Confiamos en –y oramos para– que, en su esfuerzo por progresar como fieles seguidores de Cristo, el Padre de todo consuelo derrame sobre Uds. las desbordantes riquezas de su gracia y los guíe con la permanente presencia de su santo Espíritu.

Cuarta Parte:
Diálogo con las Iglesias pentecostales y libres

Ir al índice

39.
El Espíritu Santo y el diálogo ecuménico.
Dimensiones teológicas y prácticas

Antes de nada, me gustaría manifestar mi profunda gratitud y reconocimiento por el honor que me han tributado en esta celebración. ¿Qué tema podría ser más apropiado para mi conferencia con este motivo que el Espíritu Santo, máxime aquí, en la Universidad Duquesne, cuyo lema reza: «El Espíritu crea la vida»? ¿Y qué otro punto de referencia podría tener sino el tema «ecumenismo», que se corresponde con mi actual ámbito de responsabilidad y forma parte asimismo de las prioridades de esta universidad?

En la situación actual, la mayoría de las personas, por razones comprensibles, se interesan más por el diálogo interreligioso e intercultural que por el diálogo ecuménico. Pero ¿cómo puede comprometerse la Iglesia con la reconciliación y la paz en el mundo si los cristianos no están en condiciones de alcanzar siquiera la reconciliación y la comunión entre ellos? De ahí que ambas formas de diálogo, el ecuménico y el interreligioso, estén relacionadas y no puedan separarse. Y forman una unidad sobre todo porque uno solo es el Espíritu que nos aproxima a nosotros, los cristianos de distintas confesiones, y el que trae la paz al mundo.

Esta conferencia va a tratar de un acceso pneumatológico al tema, sobre todo en relación con el nuevo fenómeno del movimiento pentecostal. Lo que me gustaría exponerles se remonta a seminarios para obispos y teólogos que, sobre esta cuestión, nuestro Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos ha organizado en los últimos años en África, Asia y Latinoamérica.

I. Fundamentación cristológica y pneumatológica del ecumenismo

Relacionar el Espíritu Santo con el diálogo ecuménico es algo esencial, aun cuando habitualmente no se haga. Por lo común, los problemas del ecumenismo se abordan desde un punto de vista cristológico. Consiguientemente se acentúa que Cristo solo quiso y fundó una Iglesia, que en la víspera de su muerte oró: «Que todos sean uno» (Jn 17,21), que todos confesamos en el *Apostolicum* a la «Iglesia una y santa». Por eso, las divisiones en la Iglesia contrarían la voluntad de Cristo; representan un pecado y un escándalo para el mundo. Todas estas afirmaciones son, sin duda, ciertas; constituyen un llamamiento y una exhortación a orar y trabajar por la superación del escándalo de la división, en especial ante la mesa del Señor, y a alcanzar la unidad plena, entendida como comunión en la fe y el amor, en la vida sacramental y en la misión.

Pero por importante que sea, esta aproximación cristológica refleja al mismo tiempo una debilidad y una deficiencia de la eclesiología occidental que frecuentemente ha sido criticada por teólogos ortodoxos. Yves Congar, uno de los más importantes pioneros y maestros de la moderna teología ecuménica, hace patente en su obra *Je crois en l'Esprit Saint*, originariamente publicada en tres volúmenes [1235] , que esta crítica es certera por lo que respecta a la corriente principal de la teología postridentina, mientras que el concilio Vaticano II se esforzó, por el contrario, en superar tales reduccionismos y emprendió un nuevo intento de desarrollar un acceso equilibradamente cristológico y pneumatológico.

No se trata solo de un problema teórico y especulativo, sino de un problema con enormes implicaciones prácticas. Pues una aproximación unilateralmente cristológica que ignore la dimensión pneumatológica lleva con facilidad a una eclesiología unilateralmente institucional, así como a la subordinación del carisma a la institución, de lo profético a lo canónico, de la mística a la escolástica y del sacerdocio universal al sacerdocio jerárquico.

El concilio Vaticano II aprendió del nuevo recurso a la Biblia y a la teología de los padres en la primera mitad del siglo XX; intentó superar tales reduccionismos y se apropió de una visión de la Iglesia más marcadamente pneumatológica y cristológica. Caracterizó al Espíritu como la fuente de vida, unidad y renovación de la Iglesia y comparó la función del Espíritu con la del alma en el cuerpo humano [1236] . De este modo puso en marcha una renovación de la dimensión carismática en la Iglesia [1237] .

Esta aproximación tuvo consecuencias para la mirada del concilio al diálogo ecuménico. Para el Vaticano II, el Espíritu Santo y el diálogo ecuménico forman una unidad inseparable. El decreto sobre el ecumenismo comienza con la afirmación de que «el Señor de los tiempos» ha iniciado, «por el impulso del Espíritu Santo, un movimiento dirigido a restaurar la unidad de todos los cristianos» [1238] . Al parecer, esta idea era tan importante para los padres conciliares que la reiteraron en la formulación: «Hoy, en muchas partes del mundo, por inspiración del Espíritu Santo, se hacen muchos intentos con la oración, la palabra y la acción para llegar a aquella plenitud de unidad que quiere Jesucristo» [1239] .

Así pues, según el concilio no puede existir duda alguna de que el movimiento ecuménico no es resultado del liberalismo o el relativismo, sino fruto del impulso del Espíritu Santo. El concilio va aún un paso más allá. El Espíritu Santo no solo es la fuerza motriz del movimiento ecuménico en su comienzo; como principio de la unidad [1240] , es su alma más íntima y su principio dinámico. Simultáneamente es el presupuesto del ecumenismo, lo que posibilita el proceso ecuménico, porque también está presente más allá de los límites de la Iglesia católica con «dones y gracias» [1241] . «El Espíritu de Cristo no ha rehusado servirse de ellas [las Iglesias y comunidades eclesiales separadas] como medios de salvación» [1242] . Por eso mantenemos con ellas una comunión real, si bien no plena. También el camino de la comunión imperfecta a la comunión plena se encuentra bajo la guía del Espíritu Santo; como seres humanos, nosotros no podemos «hacer» ni organizar la unidad. Esta será un don del Espíritu, una nueva efusión del Espíritu, un Pentecostés renovado.

II. El nacimiento del movimiento pentecostal

Sobre esta base han tenido lugar desde el concilio Vaticano II fructíferos diálogos y han surgido relaciones amistosas también con las Iglesias de Oriente, tanto con las Iglesias orientales antiguas como con las Iglesias ortodoxas, e igualmente con las comunidades protestantes tradicionales, con las llamadas Iglesias protestantes *mainline* [principales, mayoritarias] [1243] . Al respecto dijo Juan Pablo II que el fruto más importante de todo esto no son los documentos, sino el redescubrimiento de la fraternidad cristiana; ya no se

contempla a otros cristianos como extraños o enemigos, sino como hermanos y hermanas [1244] .

Sin embargo, desde las últimas décadas del siglo XX y el comienzo del nuevo milenio la escena ecuménica se ha transformado rápidamente. Constatamos que los nuevos retos ecuménicos se hacen perceptibles por doquier. El principal problema ya no lo plantean las Iglesias protestantes *mainline*, sino las antiguas y las nuevas sectas, en especial los movimientos pentecostales, carismáticos y evangélicos [*evangelicals*]. Hace cuatro años, Philip Jenkins describió en su superventas *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* [La próxima cristiandad: la llegada del cristianismo global] [1245] el amplio y vertiginoso crecimiento de los movimientos evangélicos [*evangelicals*] y carismáticos en el mundo entero, sobre todo en el hemisferio Sur, y el retroceso de las Iglesias protestantes *mainline*. Jenkins escribe: «En la actualidad estamos viviendo en el mundo entero una fase de transformación en la historia de las religiones» [1246] .

Durante los últimos veinte años, todas las conferencias episcopales, en sus visitas *ad limina*, han manifestado la gran preocupación que sienten ante este fenómeno. El papa Juan Pablo II prestó especial atención a este tema en sus discursos y homilías a lo largo de los años. El papa Benedicto XVI es igualmente consciente de la situación y expresa idéntica preocupación. El decidido proselitismo y la directa fuerza de atracción de estos grupos han hecho que la Iglesia católica, como todas las Iglesias tradicionales, pierda muchos creyentes año tras año. Los instrumentos y objetivos de estos grupos no son, en general, tan espirituales como podría parecer, y en ocasiones están muy alejados del origen y espíritu del cristianismo. Estos grupos representan, sin duda, un acuciante problema pastoral y un reto ecuménico.

Ya el *Directorio de ecumenismo* de 1993 ofreció un matizado análisis del nuevo panorama y de la nueva situación, muy heterogénea. Se refiere en primer lugar al informe provisional de un estudio realizado en 1986 por varios dicasterios, «que llama la atención sobre la distinción capital que ha de hacerse entre las sectas y los nuevos movimientos religiosos, por un lado, y las Iglesias y comunidades eclesiales, por otro» [1247] . Esto significa: aunque todos estos grupos se autocalifiquen de protestantes, no deben ser confundidos con las comunidades eclesiales protestantes *mainline*. Una vez establecidas estas importantes distinciones, el *Directorio* prosigue: «En lo referente a las

sectas y a los nuevos movimientos religiosos, la situación es muy compleja y se presenta de manera diferente según el contexto cultural. En algunos países las sectas se desarrollan en un ambiente cultural fundamentalmente religioso. En otros lugares se extienden en sociedades cada vez más secularizadas, pero crédulas y supersticiosas al mismo tiempo. Ciertas sectas son y se dicen de origen no cristiano; otras son eclécticas; las hay que se declaran cristianas, pudiendo haber roto con comunidades cristianas o mantener aún relaciones con el cristianismo» [1248] .

Debido a este diferente trasfondo y sus correspondientes improntas, hay que proceder de manera inteligente y cautelosa con el término «secta». El uso del término tiene en general una connotación negativa y peyorativa. Sin embargo, se debería tener en cuenta el hecho de que el término «secta» no solo puede definirse cuantitativamente y aplicarse a todos los grupos pequeños; «secta» tiene también un significado cualitativo y suele implicar una autocomprensión exclusivista, asociada con conductas fanáticas, fundamentalistas y agresivas, que por lo común imposibilita el diálogo. El proselitismo y los métodos proselitistas son parte de la impronta principal de las sectas y constituyen un reto pastoral pensando en el movimiento pentecostal [1249] .

Antes de ocuparnos de los problemas teológicos y pastorales, deberíamos aclarar brevemente el surgimiento y la historia de este nuevo movimiento. En la tradición protestante, la aparición de movimientos «pietistas» y «orientados al nuevo nacimiento» que acentúan la «libertad del Espíritu» (Iglesias libres) se remonta hasta los inicios de la Reforma. En concreto, están los metodistas (wesleyanos), cuáqueros, menonitas, baptistas, etc. Fueron en parte una reacción a la evolución de las Iglesias protestantes, que pronto se institucionalizaron, establecieron y devinieron demasiado doctrinales. Para estos grupos no cuenta la ortodoxia, sino la experiencia religiosa y la piedad y la santificación personales. Con algunas de estas comunidades eclesiales mantenemos contactos regulares y diálogos oficiales.

En el siglo XX nos encontramos con un resurgir cristiano; aparecieron nuevos movimientos, como los pentecostales y otros grupos carismáticos. El movimiento pentecostal nació con la experiencia de un «bautismo espiritual» en el contexto del movimiento metodista de santificación, asociado con la glosolalia, alrededor de 1900. Creció masivamente entre 1906 y 1909 en Azusa Street de Los Ángeles, que se tiene por la cuna del movimiento pentecostal mundial [1250] . Enseguida se extendió a numerosas

ciudades de Estados Unidos, a muchos países europeos, a la India, China, África occidental y meridional, Latinoamérica, en especial Brasil y Chile. Investigaciones recientes han mostrado, sin embargo, que no todo el movimiento puede derivarse de los orígenes estadounidenses. En muchos países del Tercer Mundo se vivieron experiencias análogas, de suerte que el movimiento pentecostal es, desde sus inicios, un fenómeno transcultural y diversificado.

Los pentecostales representan una nueva forma de ser cristiano, que se diferencia considerablemente no solo del tipo católico, sino también del tipo protestante tradicional. Después del cristianismo del primer milenio (católicos y ortodoxos) y de las comunidades eclesiales que retrotraen sus orígenes a la Reforma del siglo XVI (protestantismo *mainline*), los pentecostales representan un tercer tipo de comunidades cristianas y se les caracteriza como una tercera fuerza en el cristianismo. El movimiento pentecostal se entiende a sí mismo como una repetición de la efusión en Pentecostés del Espíritu Santo y de sus dones, tal como se enumeran en 1 Cor 12 y Rom 12, pero que luego desaparecieron en la posterior historia del cristianismo [1251] .

En la actualidad pertenecen al movimiento pentecostal (incluida la Renovación Carismática católica) unos seiscientos millones de cristianos en el mundo entero, y el número sigue creciendo con mucha rapidez. Ya solo por estas cifras no se debería caracterizar como sectas a estas comunidades. Por otra parte, tampoco se las puede denominar Iglesias en el sentido sociológico del término, porque cada una de sus congregaciones es independiente y no existe ningún cuerpo representativo que pueda hablar en nombre de todo el movimiento pentecostal. De ahí que debamos referirnos a ellas sencillamente como «pentecostales» o «comunidades carismáticas».

Dentro del movimiento pentecostal existen diversos grupos; los mayores de ellos son las Assemblies of God (que cuentan con alrededor de cincuenta y un millones de miembros), seguidas por la Church of God in Christ, la United Pentecostal Church, la Foursquare Church, la Oneness Church, etc. Para todos estos grupos es constitutiva la experiencia de un Pentecostés personal, o sea, el bautismo en el Espíritu. La oración espontánea, el testimonio personal, la expresión emocional y corporal global, la sanación, la profecía, la glosolalia y, sobre todo, una fuerte participación de los laicos son rasgos característicos. Al principio no existía ninguna formación reglada; el acento recaía más bien en las formas emocionales y exaltadas de comunicación. En la tercera generación

encontramos no solo formas institucionalizadas, sino también *Bibel colleges* y otras instituciones educativas y formas más conceptuales de expresión de la fe. Con algunas de estas comunidades pentecostales clásicas ha sido posible un fructífero diálogo ecuménico [1252] , mientras que otras desconfían en gran medida de –o tienen incluso una actitud hostil hacia– el movimiento ecuménico, al que reprochan ser un mero esfuerzo humano por la organización de la unidad institucional.

A partir de la década de 1950 comenzó a florecer en las Iglesias protestantes *mainline* una segunda ola del Espíritu, el movimiento carismático, cuyos orígenes están en Estados Unidos [1253] . A raíz de las experiencias vividas en la Universidad Duquesne (Pittsburgh) en 1966 y en la Universidad de Notre Dame (South Bend, Indiana) en 1973, el movimiento carismático encontró su camino de entrada en la Iglesia católica.

A diferencia de los movimientos pentecostales libres fuera del catolicismo, el movimiento carismático católico permanece dentro de la estructura sacramental e institucional de la Iglesia; de ahí que le sea posible ejercer una influencia fortalecedora en la Iglesia católica. En este contexto merecen especial mención los movimientos espirituales, que son característicos del catolicismo posconciliar y constituyen una esperanza para la Iglesia universal [1254] .

Hacia los años noventa surgió una tercera ola de pentecostales neocarismáticos (o no denominacionales). A diferencia de los pentecostales clásicos, que forman comunidades o denominaciones pentecostales separadas, el neopentecostalismo, con sus comunidades independientes, se desvió de la doctrina pentecostal estricta y tendió a debilitar la acentuación del bautismo espiritual. Estos neopentecostales son proclives a un tipo de pentecostalismo más ecléctico y sincretista, imitando también en ocasiones formas específicamente católicas de piedad y culto, lo que los hace menos identificables y dificulta una visión de conjunto. En muchas de estas comunidades neopentecostales, la experiencia espiritual se transformó en una experiencia secular, o sea, en la promesa de felicidad y éxito mundanos, convirtiéndose en ocasiones en un negocio, que con el tiempo decepcionó a muchos de sus miembros. Una teología claramente reconocible se da solo en la fase de desarrollo, por lo que el diálogo teológico, en el sentido estricto de la expresión, sigue encontrándose hoy en los inicios en aquellos lugares donde parece posible.

III. El trasfondo sociocultural y teológico del movimiento pentecostal

¿Cómo ha sido posible este crecimiento y expansión, enorme y sin precedentes, del movimiento pentecostal? Una primera indicación para una respuesta puede ser que el movimiento pentecostal floreció inicialmente entre gente pobre e inculta, a menudo entre los más pobres de los pobres y en ambientes multirraciales, la mayoría de las veces negros. Encontró tierra fecunda en las enormes transformaciones sociales y económicas que han acontecido prácticamente en todas las partes del mundo, sobre todo en el hemisferio Sur, con la urbanización y el surgimiento de inmensas aglomeraciones urbanas moteadas por grandes zonas de miseria, con la industrialización, las migraciones, la pobreza extrema, el sida, etc.

Estos desarrollos ocasionaron un vacío cultural, ético y espiritual allí donde se derrumbaron los valores religiosos, conductas, costumbres y estructuras tradicionales. En tales situaciones, el individuo desarraigado se siente impotente y desamparado y encuentra en las comunidades pentecostales un ámbito de libertad, nueva orientación, participación, apoyo y consuelo; deviene así fácilmente receptivo a formas emocionales de expresión religiosa como una forma de compensación, sustitución y escapismo, a modo de sucedáneo. Las comunidades pentecostales encajan perfectamente con estas necesidades; brindan a individuos desarraigados un sostén interior y un nuevo sentimiento de pertenencia. Además, muchas personas formadas de clase media se sienten atraídas por los grupos pentecostales y carismáticos, algo que se explica por el hecho de que entretanto más o menos todos los ámbitos sociales se han visto afectados por los procesos de transformación social, económica y cultural.

En semejante situación sociológica de colapso de las estructuras tradicionales, el individualismo religioso y la posibilidad o incluso la necesidad de una experiencia directa del Espíritu Santo devienen comprensibles. Con ello hemos llegado al trasfondo teológico del pentecostalismo. La experiencia directa del Espíritu es el rasgo distintivo de todos los grupos y de todos los movimientos carismáticos. De ahí que el problema teológico fundamental que plantea el movimiento pentecostal consista en la necesidad de una teología renovada, pero seria del Espíritu Santo, en especial de los dones del Espíritu (carismas), de la experiencia espiritual y del discernimiento de espíritus. Las reglas para el discernimiento de espíritus, que se encuentran ya en el Nuevo Testamento (cf. 1 Cor

12,3.10.28: 1 Tes 5,21; 1 Jn 4,1-3) y fueron desarrolladas luego en la tradición espiritual (en especial por san Ignacio de Loyola), devienen importantes y apremiantes.

Sobre todo dos aspectos son decisivos para la pneumatología católica. Por un lado, la comprensión del Espíritu como Espíritu de Cristo es lo que permite mantener el vínculo intrínseco entre la cristología y la pneumatología. Esto significa que los dones del Espíritu deben ser examinados desde el Evangelio de Jesucristo y las enseñanzas del apóstol Pablo, quien afirma que el mayor don del Espíritu no es la glosolalia ni la taumaturgia, o sea, la realización de prodigios o milagros, sino el amor (cf. 1 Cor 13). Para san Pablo, los frutos del Espíritu son amor, gozo, paz, paciencia, amabilidad, bondad, fidelidad, modestia y dominio de sí (cf. Gal 5,22). Por otro lado, hay que acentuar la dimensión no solo individual, sino esencialmente social y eclesial del Espíritu y de sus dones. «A cada uno se le da una manifestación del Espíritu para el bien común» (1 Cor 12,7).

En este sentido, el Vaticano II fue el pistoletazo de salida para la renovación de la dimensión carismática dentro de la Iglesia católica. Tanto el concilio como el papa Juan Pablo II entendieron el movimiento carismático como una oportunidad para la Iglesia y el mundo [1255] . En el discurso que el 30 de mayo de 1998 pronunció durante la vigilia de Pentecostés a los participantes en un encuentro con movimientos y nuevas comunidades eclesiales, Juan Pablo II afirmó: «El aspecto institucional y el carismático son inherentes por igual a la Iglesia, tanto por esencia como ya desde los primeros tiempos» [1256] . En el año 2000, el papa polaco habló de una «primavera eclesial» y reiteró la exhortación del apóstol: «No apaguéis el Espíritu, no despreciéis la profecía, examinadlo todo y retened lo bueno» (1 Tes 5,19-21) [1257] .

Así, a diferencia del movimiento pentecostal fuera de la Iglesia católica, el movimiento carismático católico permanece dentro de las estructuras sacramentales e institucionales de la Iglesia. Por eso, a través del movimiento carismático se hace posible integrar a las personas no solo en una comunidad local, sino también en la comunidad global de una Iglesia universal; ello tiene a la vez un efecto dinamizador y estimulante sobre la Iglesia como un todo. En algunas parroquias y comunidades cabe hablar incluso de una suerte de «pentecostalización» de la Iglesia católica, que se manifiesta en la forma en que se celebra la liturgia, con la mayor participación posible de todos los fieles y con

la incorporación de elementos emocionales, en especial cantos populares, ceremonias de sanación, etc.

Después de esta breve visión de conjunto sobre el trasfondo de los movimientos pentecostal y carismático puede afirmarse que tales desarrollos simbolizan una nueva fase en el movimiento ecuménico que no puede pasarse por alto. Constituyen un enorme reto, pero no pueden ser contemplados solo en una perspectiva negativa y crítica. Pese a todas sus ambigüedades, no deben ser vistos solo como un reto, sino también como una oportunidad pastoral. Estos movimientos forman parte de una renovación religiosa que está en marcha más o menos en el mundo entero. Esta situación es profundamente ambivalente; tiene, a buen seguro, lados negativos y peligrosos, pero brinda también nuevas y prometedoras posibilidades pastorales. Se trata de un *kairós*; y su resultado final depende de nosotros y de qué hagamos, con la ayuda de Dios, de él. Por eso en la tercera parte de nuestras reflexiones debemos preguntarnos cómo podemos responder a esta nueva situación.

IV. Perspectivas pastorales

1. Diálogo autocrítico del amor y de la vida

Es evidente que en lo que sigue no se trata de formular prescripciones para la pastoral. Tan solo puedo recordar algunos principios pastorales fundamentales que deben ser trasladados a la práctica sobre el terreno por todos los obispos y presbíteros. Como regla universal vale que la reacción pastoral básica a la nueva situación ecuménica no puede divergir de las recomendaciones y conductas generales del compromiso ecuménico. La respuesta del concilio Vaticano II reza: diálogo. Eso significa que nuestra reacción no puede producirse en la forma de polémica. No es constructivo limitarse a condenar como proselitismo las actividades de los grupos pentecostales; eso puede resultar más bien contraproducente. Nuestra respuesta sigue siendo: diálogo.

A primera vista, esta respuesta puede antojarse ingenua. Mientras que el diálogo con algunas Iglesias pentecostales clásicas ha arrojado buenos frutos y debe proseguirse, el diálogo teológico con los neopentecostales se encuentra, en algunos lugares donde parece posible, en una humilde fase inicial. Pero el diálogo no se circunscribe al diálogo teológico

en sentido estricto. Debemos distinguir entre el diálogo del amor y el diálogo de la verdad. Ambos están intrínsecamente interrelacionados. El amor sin verdad es insincero; la verdad sin amor puede resultar fría y repulsiva. Pero ambas formas del diálogo pueden y deben transcurrir en planos diferentes, y las dos presuponen el diálogo de la vida o, más exactamente, el diálogo de la vida diaria. Para esta forma de diálogo existen múltiples posibilidades; es más o menos asunto de la imaginación, la buena voluntad y la sensibilidad descubrirlas y llevarlas a la práctica.

En la vida diaria, católicos y pentecostales viven y trabajan juntos de múltiples modos, como vecinos y compañeros de trabajo. Coinciden haciendo la compra o corriendo por el parque, como compañeros de equipo en la práctica de algún deporte o en las vacaciones, etc. En la familia o en la comunidad ocurren sucesos ora gozosos y felices, ora tristes y dolorosos, en los que pueden y también deben mostrarse solidaridad mutua. Existen posibilidades para que los clérigos o pastores de las respectivas comunidades se encuentren, expresen congratulaciones o condolencias, intercambien felicitaciones de cumpleaños, Navidad o Pascua. Pues un diálogo entendido como intercambio –no solo de ideas, sino también de dones, quizá inicialmente de pequeños gestos– es posible en múltiples variedades. Cabe la posibilidad de que el interlocutor no reaccione la primera vez, pero ello no es razón para no intentarlo de nuevo.

Es importante asimismo una segunda distinción. No existe solo un ecumenismo *ad extra*, sino también un ecumenismo *ad intra*. Donde existen problemas con los pentecostales, también en nosotros mismos pueden encontrarse al menos algunas causas de ello. Nuestra primera reacción debe ser un examen de conciencia pastoral crítico. De forma autocrítica deberíamos preguntarnos: ¿por qué algunos católicos dan la espalda a nuestra Iglesia y caen en las redes de grupos y comunidades no católicos? No deberíamos contentarnos con la pregunta: ¿qué hay de falso en estas llamadas sectas? También deberíamos preguntarnos: ¿qué puede haber funcionado mal en nosotros? ¿Qué deficiencias encuentran las personas en nuestra Iglesia? ¿Qué esperan hallar en esos otros movimientos y grupos? ¿Por qué cambian los católicos su filiación religiosa? ¿Podríamos aprender algo de las estrategias pastorales que se aplican? ¿Qué debemos evitar? ¿En qué aspectos y cómo podemos mejorar los métodos de nuestra pastoral?

Pueden existir muchas razones por las que los católicos abandonen nuestra comunidad. En su discurso a los obispos de Ghana durante la vista *ad limina* de estos en

1993, Juan Pablo II hizo una observación sobre la que merece la pena reflexionar. Señaló que «el atractivo de este movimiento está relacionado en parte con su evidente éxito a la hora de responder a las necesidades espirituales de las personas: al hambre que sus corazones sienten de algo más profundo, de sanación, de consuelo, de contacto con lo trascendente» [1258] . Por eso, deberíamos preguntarnos principalmente si podemos procurar esa ayuda y apoyo espiritual que las personas esperan de nosotros, si les ofrecemos suficiente alimento espiritual para saciar su hambre y sed de Dios. La forma en que celebramos nuestra liturgia, ¿resulta atractiva e interpelante? Nuestra respuesta a los movimientos de despertar [*Erweckung*] espiritual, por muy ambiguos que estos sean en muchos casos, no puede consistir sino en nuestra propia renovación espiritual.

2. Acentuación del ecumenismo espiritual

Las últimas observaciones sobre cómo deberíamos reaccionar a la nueva situación nos devuelven a lo que hemos destacado como el verdadero corazón, el auténtico núcleo del ecumenismo: el ecumenismo espiritual [1259] . Estimulados por la última asamblea plenaria de nuestro Pontificio Consejo, en las próximas semanas publicaremos un vademécum del ecumenismo espiritual. Este objetivo fundamental es especialmente importante en el presente contexto, puesto que el desafío que nos plantea el movimiento pentecostal representa, en una consideración más detenida, un problema y una tarea espirituales. Sin espiritualidad todas nuestras actividades devienen máquinas sin alma, por muy buenas, necesarias y útiles que sean.

Reconozco que «espiritualidad» es un término ambiguo y del que a menudo se abusa [1260] . Hoy existe el peligro de incurrir en una espiritualidad puramente subjetiva de sentimientos sin contenidos, que deviene arbitraria, relativista, sincretista y, a la postre, intrascendente y vacua. La espiritualidad, tal como nosotros la entendemos, no desatiende el mensaje objetivo del Evangelio, sino que lo hace suyo, lo guarda y medita en su corazón, como María (cf. Lc 2,19.51), y lo realiza con toda el alma y toda la vida. No hay espiritualidad –en esencia, la dimensión contemplativa y mariana de la vida cristiana– sin discernimiento de espíritus, cuyo criterio más importante es la persona y el mensaje de Jesucristo (cf. 1 Cor 12,3; 1 Jn 4,1-3).

La lectura, el estudio y la meditación de la Biblia son fundamentales para la espiritualidad cristiana. El Vaticano II recomendó sobre todo el redescubrimiento de la

lectio divina, la lectura de la Sagrada Escritura en el marco de la oración [1261] . Es la mejor base para la formación ecuménica tanto de los fieles como del clero. La meta del ecumenismo radica en último término en la participación en la oración sacerdotal del Señor por la unidad de sus discípulos: «No solo ruego por ellos, sino también por los que han de creer en mí por medio de sus palabras. Que todos sean uno; como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me enviaste» (Jn 17,20-21).

3. Prioridad de la evangelización y la catequesis

Los sacramentos son sacramentos de la fe, pero la fe nace de la escucha del mensaje (cf. Rom 10,17). De ahí que, después el concilio Vaticano II, los papas hayan acentuado reiteradamente la prioridad de la evangelización y el anuncio del Evangelio. Pablo VI vio en ello la verdadera identidad de la Iglesia [1262] .

De hecho, una de las razones por las que tantos creyentes abandonan la Iglesia y se incorporan a los pentecostales o a otro tipo de grupos carismáticos es sencillamente la ignorancia respecto de la fe católica y la receptividad a la propaganda de las sectas. La mayoría de los afectados son católicos que viven en regiones rurales o también pobres urbanos, cuya fe carece de raíces profundas. Nuestra reacción a este reto debe consistir en nuevos esfuerzos catequéticos para hacer más profunda la comprensión de la fe católica, a fin de que los católicos puedan hacer frente a esta propagada y a las acusaciones contra la Iglesia católica. Se necesita una mejor formación en la fe, en especial para los católicos menos formados y para quienes residen en zonas rurales [1263] . Si hay algo que nuestros fieles puedan aprender de los pentecostales es la capacidad de hablar sobre su fe y dar testimonio personal de ella.

Para hacer frente al reto del proselitismo, se necesita en primer lugar un plan pastoral y un programa que pueden ayudar a los fieles católicos a profundizar en su fe, de suerte que valoren y estimen su propia condición católica y ello propicie una comprensión adecuada de la Iglesia y el amor a ella. Pienso aquí en la tarea de la evangelización en general y, sobre todo, en una catequesis continua en todos los niveles, pero en especial para los jóvenes en el sistema de educación primaria, secundaria y terciaria, donde grupos de estudiantes llenos de empuje y dinamismo, como es el caso de Campus Crusade, suelen ser muy activos. Los programas pastorales para este fin deben

incluir una dimensión ecuménica que provea a los fieles de una identidad católica abierta y les ayude a valorar positivamente a los demás cristianos en vez de rechazarlos o hablar negativamente de ellos. Los fieles deben ser formados de modo tal que su identidad les posibilite encontrarse con otros cristianos de manera madura, hondamente convencidos y orgullosos de ser católicos.

La tarea de la catequesis incluye la preparación de catequistas bien formados, capaces de guiar a otros en la formación creyente. El *Directorio de ecumenismo* subraya la importancia de tal formación y hace detalladas propuestas al respecto [1264] . Esboza los medios de la formación y los escenarios o lugares donde debe realizarse (parroquias, escuelas, grupos, asociaciones, movimientos eclesiales, etc.). De modo análogo acentúa la importancia de la formación doctrinal de todos los que están comprometidos en el trabajo pastoral y dirige simultáneamente la atención a la formación en instituciones educativas superiores. En este contexto, el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos ha publicado asimismo un documento que contiene útiles indicaciones para la formación de los estudiantes de teología, con vistas a prepararlos para un futuro desempeño pastoral en diferentes niveles [1265] .

4. Sentirse en casa en la Iglesia

Así como los dones del Espíritu no se refieren solo al individuo, sino que siempre tienen una dimensión eclesial, también la fe posee una doble dimensión. Esto no debe quedarse en una mera afirmación abstracta. Las personas quieren y deben poder sentirse en casa en la Iglesia. No pueden ser solo objeto de los esfuerzos pastorales, sino que siempre tienen que ser, en mayor medida aún, sujetos; querrían una Iglesia que se entienda a sí misma como comunidad y en la que ellas puedan participar activamente. «La comunión eclesial implica que cada Iglesia local se convierta en lo que los padres sinodales llamaron una "Iglesia participativa", es decir, una Iglesia en la que cada uno viva su vocación propia y cumpla su función» [1266] . Eso lo posibilita, por regla general, la vida parroquial. «La comunión eclesial, aun conservando siempre su dimensión universal, encuentra su expresión más visible e inmediata en la parroquia.Ella es la última localización de la Iglesia; es, en cierto sentido, la mismaIglesia que vive entre las casas de sus hijos y de sus hijas» [1267] .

Por desgracia, en algunas partes del Tercer Mundo las parroquias suelen ser tan grandes en extensión o número de feligreses que nuestros fieles no se sienten en casa en ellas. Incluso puede darles la impresión de que se les olvida o desatiende, mientras que en las pequeñas comunidades de las sectas tienen la sensación de estar en casa y se sienten aceptados, estimados y acogidos. La respuesta a ello puede consistir en generar en nuestras parroquias un ambiente familiar mediante pequeñas comunidades, talleres de oración, grupos de jóvenes, etc., y mediante la formación de laicos para dirigir tales grupos.

En esta perspectiva, la exhortación postsinodal *Ecclesia in Asia* afirma: «En cada diócesisla parroquiasigue siendo el lugar ordinario donde los fieles se reúnen para crecer en la fe, para vivir el misterio de la comunión eclesial y para participar en la misión de la Iglesia. Por eso, los padres sinodales apremiaron a los párrocos a idear modos nuevos y eficaces de guiar pastoralmente a los fieles, de forma que todos, en especial los pobres, se sientan en verdad parte de la parroquia y de todo el pueblo de Dios. La programación pastoral junto con los laicos debería ser habitual en todas las parroquias. Asimismo, el Sínodo destacó que la parroquia debería ofrecer a los jóvenes más oportunidades de amistad y comunión mediante actividades de apostolado juvenil organizado y asociaciones de jóvenes. Nadie debería quedar excluido*a priori*, por razón de su condición social, económica, política, cultural o educativa, de participar plenamente en la vida y en la misión de la parroquia; y, de la misma forma que todo seguidor de Cristo tiene un don que ofrecer a la comunidad, la comunidad debería estar dispuesta a recibir el don de cada uno y a beneficiarse de él» [1268] .

«La presencia de esas pequeñas comunidades no hace inútiles las instituciones y las estructuras establecidas, que la Iglesia sigue necesitando para cumplir su misión». Otro tanto vale para «el papel de losmovimientos de renovaciónen la edificación de la comunión, cuando ofrecen la oportunidad de una experiencia de Dios más profunda a través de la fe y los sacramentos, e impulsan a la conversión de vida. A los pastores les corresponde la responsabilidad de guiar, acompañar y apoyar a esos grupos, de forma que se integren en la vida y en la misión de la parroquia y de la diócesis. Quienes formen parte de asociaciones o movimientos deberían apoyar a la Iglesia local y no presentarse como alternativa a las estructuras diocesanas y a la vida parroquial. La comunión crece mucho más firmemente cuando los responsables locales de esos movimientos actúan

juntamente con los pastores con espíritu de caridad para el bien de todos (cf.1 Cor1,13)» [1269] .

Construir una vida parroquial de semejante carácter familiar, con pequeñas comunidades, grupos, movimientos, etc., quizá sea también la respuesta a la afirmación que a menudo se oye según la cual las personas abandonan la Iglesia porque han encontrado su lugar en las pequeñas comunidades de las sectas. A menudo pueden estar asimismo en juego factores materiales, como la promesa de ayuda mutua, a través de los cuales las personas son compradas, aunque con el tiempo se sientan traicionadas y decepcionadas. De hecho, estos grupos suelen disponer de recursos económicos, que en ocasiones proceden del extranjero, mientras que nosotros sencillamente carecemos de ellos. Sin embargo, nosotros bajo ningún concepto queremos comprar a los fieles. Deberíamos concentrarnos en el hecho de que posiblemente no se trate sin más de dinero, sino de una deficiente sensibilidad para –y una deficiente atención a– necesidades sociales básicas, de una cuestión de preocupación social y caritativa. Los pentecostales entran con frecuencia en contacto con nuestros fieles con motivo de una tragedia, un accidente, un caso de extrema necesidad, etc. Entonces se plantea la pregunta: ¿por qué ellos están atentos y nosotros no? Esto no tiene que ver tanto con el dinero cuanto con la atención y la sensibilidad.

V. Conclusión

El ecumenismo representa una de las contribuciones esenciales a la Iglesia del futuro, una Iglesia que sea signo e instrumento de reconciliación, paz y unidad entre naciones y civilizaciones que se hallan en conflicto unas con otras. Ser sacramento del diálogo entre Dios y el hombre, así como entre unos seres humanos y otros, no solo forma parte de la esencia y misión de la Iglesia en el futuro, sino que es la realidad de la actual nueva fase de la peregrinación ecuménica en el encuentro con las nuevas comunidades cristianas, que se entienden a sí mismas como efusión del Espíritu.

El papa Juan Pablo II fue suficientemente clarividente para no percibir solo el aspecto negativo del problema. En su encíclica sobre el encargo misionero de la Iglesia (*Redemptoris missio*, 1990) vio la nueva situación y los retos que plantea en el contexto de un «retorno de la religión» ya en marcha. Escribe: «Nuestro tiempo es dramático y al

mismo tiempo fascinante. Por un lado, los hombres dan la impresión de ir detrás de la prosperidad material y de sumergirse cada vez más en el materialismo consumista; por otro, sin embargo, manifiestan la angustiosa búsqueda de sentido, la necesidad de interioridad, el deseo de aprender nuevas formas y modos de concentración y oración. No solo en las culturas impregnadas de religiosidad, sino también en las sociedades secularizadas se busca la dimensión espiritual de la vida como antídoto a la deshumanización». Y luego añade: «Este fenómeno –el llamado "retorno de la religión"– no carece de ambigüedad, pero también encierra una invitación» [1270] .

Así, en la actual situación la Iglesia se ve confrontada con múltiples retos, pero experimenta simultáneamente un *kairós*. Tiene la oportunidad de realizar de forma más completa y profunda su propia esencia como morada, casa y templo del Espíritu Santo, en donde las personas, mujeres y varones, jóvenes y mayores, pueden sentirse en casa y encontrar un espacio para una vida humana verdadera y colmada. Permítanme concluir con el deseo de que una universidad como la suya sea, en este sentido, una escuela no solo del saber, sino también de la vida humana.

Ir al índice

40.
El actual compromiso ecuménico en Asia

I. Introducción

Dado que trata de la Iglesia en el gran continente asiático, la exhortación postsinodal *Ecclesia in Asia* (1999) comienza relatando «las maravillas del plan de Dios en Asia». Llama a Asia «tierra de promesa y de esperanza para todo el género humano» [1271] . La exhortación alaba a Asia no solo ni en primer lugar como cuna de grandes religiones universales, tal como el hinduismo, el budismo, el taoísmo, el confucianismo y el sintoísmo, con la gran riqueza espiritual y cultural que encierran. No; para el sínodo episcopal asiático, Asia es ante todo la tierra en la que Dios se reveló y en la que desde el principio realizó su meta de redimir al género humano. De Asia procedían los patriarcas, en Asia nació Jesucristo. Asia fue la cuna de la Iglesia, el lugar donde la fe cristiana se anunció desde los primeros siglos cristianos hasta llegar a China. Desde Asia fue plantado el Evangelio en suelo europeo. Aunque los cristianos constituyen pequeñas minorías casi en toda Asia, con la excepción de Filipinas y Corea del Sur, en Asia existe una fe viva. En Asia ha habido muchos mártires, sobre todo en el último siglo, pero también en la actualidad, mártires cuya sangre constituye –esa es nuestra esperanza– la semilla de muchos nuevos cristianos en el nuevo siglo recién comenzado.

Pero cuando aborda el reto y el encargo de la evangelización como prioridad para el presente y el futuro de la Iglesia en Asia, la exhortación postsinodal *Ecclesia in Asia* menciona, junto a otras dificultades, la división entre los cristianos como uno de los grandes obstáculos: «En Asia, precisamente donde el número de los cristianos es en proporción escaso, la división hace que la actividad misionera resulte aún más difícil». El

texto prosigue: «Los padres sinodales constataron que el escándalo de una cristiandad dividida es un gran obstáculo para la evangelización en Asia. En efecto, los que en Asia buscan la armonía y la unidad a través de sus religiones y culturas consideran la división entre los cristianos como un antitestimonio de Jesucristo» [1272] . Estas palabras del sínodo reflejan aquellas del concilio Vaticano II, que en el proemio del decreto sobre el ecumenismo afirma: «División que abiertamente repugna a la voluntad de Cristo y es piedra de escándalo para el mundo y obstáculo para la causa de la difusión del Evangelio por todo el mundo» [1273] .

Aunque la evangelización y el diálogo interreligioso tienen claramente primacía en Asia, una consecuencia de las declaraciones citadas es que esta prelación no significa ni puede significar que el diálogo ecuménico pueda ser pospuesto ni que al propio diálogo ecuménico no le corresponda también una cierta prioridad. La evangelización y el diálogo interreligioso, por un lado, y el diálogo ecuménico, por otro, son como hermanos. No constituyen en modo alguno una disyuntiva; antes bien, se necesitan y presuponen mutuamente.

A la vista de esto, la ratificación por el papa Juan Pablo II, en su encíclica sobre el ecumenismo *Ut unum sint* (1995), de que el camino del ecumenismo es el camino de la Iglesia [1274] y de que el compromiso en el ecumenismo representa, por tanto, una de las prioridades pastorales [1275] devino fundamental para la estrategia pastoral en Asia. El papa Benedicto XVI manifestó ya el primer día de su pontificado, en su alocución a los cardenales reunidos en la Capilla Sixtina, este mismo propósito. Durante su reciente visita a Turquía reiteró esta convicción. En consonancia con el concilio Vaticano II, ambos papas nos recuerdan las palabras de nuestro Señor en la víspera de su pasión y muerte: *Ut omnes unum sint*, «Para que todos sean uno» (Jn 17,21). Así pues, este evangelio conlleva como consecuencia que el ecumenismo es un sagrado deber de toda la Iglesia, así como de todas y cada una de las distintas Iglesias en el mundo entero, pero también un deber de todo cristiano individual en los cinco continentes. En especial, el ecumenismo es deber y responsabilidad de los obispos [1276] .

Cuando las reuniones plenarias del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos celebradas en noviembre de 2003 y de 2006 debatieron el ecumenismo desde su perspectiva universal, enseguida se hizo patente que la situación en las distintas partes del mundo es muy distinta. En especial se evidenció que la situación

en Asia se diferencia de la de Europa y que, por consiguiente, en Asia es necesario otro modo de acercamiento al ecumenismo. De ahí que el pleno reclamara un esfuerzo conjunto del mencionado Pontificio Consejo y de las distintas conferencias episcopales para desarrollar estrategias y procedimientos que se adapten a las heterogéneas situaciones del ecumenismo en las distintas partes del mundo. Mientras que las bases teológicas del ecumenismo son idénticas para toda la Iglesia, la aplicación de sus principios debe adaptarse a las necesidades de las Iglesias locales. En este contexto organizamos dos seminarios en África y uno en Latinoamérica. El año pasado y este nos hemos concentrado en Asia, con la meta de dotar a la Iglesia asiática de instrumentos que le permitan hacer frente a los retos planteados por la compleja situación ecuménica en este gran continente, que tendrá una inmensa influencia en el futuro del planeta.

La presente conferencia constará de tres partes. En la primera de ellas me gustaría exponer los fundamentos teológicos del ecumenismo; me referiré sobre todo al decreto sobre el ecumenismo *Unitatis redintegratio* del Vaticano II y a la encíclica *Ut unum sint* de Juan Pablo II. En la segunda parte me ocuparé de algunos de los críticos problemas ecuménicos y pastorales que hoy se plantean en Asia, en especial de los movimientos carismático y pentecostal y su proselitismo. En la tercera parte haré algunas propuestas sobre cómo responder a estos retos y sobre qué aspecto podría tener un posible camino hacia delante. Estas propuestas tendrán que concretarse con la vista puesta en su implementación práctica en el debate que seguirá a mis palabras.

II. Fundamentos teológicos de la promoción de la unidad de los cristianos

1. La meta del ecumenismo

Cuando Juan XXIII convocó el concilio Vaticano II, seguramente tenía presente el deseo del Evangelio en la oración sacerdotal de Jesucristo a su Padre en la víspera de su muerte: «Que todos sean uno… para que el mundo crea» (Jn 17,21). Esta oración es el testamento de Jesús, su sagrada última voluntad justo antes de morir. Confirma explícitamente que Jesús quería la unidad de sus discípulos. Y de hecho él fundó una sola Iglesia. La unidad y unicidad de la Iglesia se corresponde con el proyecto eterno de Dios y su voluntad salvífica de reunir a su pueblo de entre todas las naciones, de suerte que al

final reine un *šalom* universal, una paz universal, y él sea todo en todo (cf. 1 Cor 15,28). Además, la unidad y unicidad de la Iglesia ocupa el centro de nuestra profesión de fe en el Dios uno, el Señor Jesucristo uno, el Espíritu uno, el bautismo uno y la fe una (cf. Ef 4,4ss). Unidad y unicidad son, por eso, palabras clave del Nuevo Testamento. En el credo proclamamos nuestra fe en «la Iglesia una, santa, católica y apostólica».

De ahí que la unidad de la Iglesia no sea una realidad accidental, sino el verdadero centro de la voluntad divina y de nuestra fe. En cambio, las divisiones en la Iglesia contrarían la voluntad de Dios, la intención de Cristo; son pecado. Según esto, tampoco la promoción de la unidad de los cristianos es un apéndice a las múltiples obligaciones de la Iglesia. Al contrario, se enraíza en el corazón de la tarea pastoral que nos ha sido encomendada [1277] .

La promoción de la unidad de la Iglesia no se corresponde solo con la voluntad de Dios, sino también con los «signos de los tiempos». Hoy existe un profundo deseo de unidad y paz; esto vale especialmente en Asia, donde el amor al silencio, la contemplación, la armonía y la no violencia constituyen valores culturales [1278] . De ahí que cabalmente aquí en Asia los cristianos deberían estar entre los primeros pacificadores, que en el Evangelio son calificados de «dichosos» (cf. Mt 5,9). Como nos enseña el concilio Vaticano II, la Iglesia debe entenderse como signo e instrumento tanto para la unificación con Dios como para la unificación de todos los hombres entre sí [1279] . Pero ¿cómo podemos ser pacificadores creíbles si estamos divididos entre nosotros? La meta ecuménica no es un fin en sí; Jesús oró por la unidad de sus discípulos «para que el mundo crea». El ecumenismo está al servicio de la misión universal, que forma parte de la verdadera naturaleza de la Iglesia [1280] .

Con ello deviene comprensible que el concilio viera en el movimiento ecuménico un impulso del Espíritu Santo [1281] . A despecho de malentendidos y reveses, ya existen muchos frutos visibles de la redescubierta fraternidad entre los cristianos de distintas tradiciones [1282] . Sobre todo existe la confianza y la esperanza de que la obra que el Espíritu ha comenzado sea conducida a su consumación cuando, donde y como el propio Espíritu desee.

El nuevo modo de proceder que subyace al movimiento ecuménico moderno no se basa ya en la polémica ni la controversia, sino en el diálogo. Eso, por supuesto, nos lleva a preguntar: ¿qué significa «diálogo»? «Diálogo» es un concepto clave de la filosofía

personalista del siglo XX, que tanto el concilio Vaticano II como los papas Pablo VI y Juan Pablo II han hecho suyo [1283] . A diferencia de actitudes anteriores, el diálogo no comienza por lo que es dispar y controvertido, sino por lo que se comparte y es común. Lo que tenemos en común con otros cristianos no son pequeñeces. Pues compartimos la Sagrada Escritura, compartimos la fe en Jesucristo como Hijo de Dios y redentor y salvador único de la humanidad, compartimos la fe en el Dios uno y trino y en el único bautismo, a través del cual todos somos incorporados al único cuerpo del Señor y podemos llamarnos cristianos [1284] . Todo esto ilustra que existe una diferencia cualitativa entre el diálogo ecuménico y el diálogo interreligioso, en el que no se dan tales presupuestos comunes.

El hecho de que subrayemos las afinidades no significa que pasemos por alto ni minimicemos nuestras diferencias. ¡En modo alguno! Los interlocutores en un diálogo deben tener su propia identidad y estar profundamente arraigados en la fe de su comunidad eclesial. El diálogo comporta un intercambio no solo de ideas, sino también de dones [1285] . De ahí que «diálogo» no sea sinónimo de relativismo o indiferencia. Muy al contrario, significa la búsqueda de una mejor y más profunda comprensión de la verdad. El diálogo no es un proceso de empobrecimiento, en el que nos encontraríamos en el mínimo denominador común, sino un proceso de enriquecimiento mutuo; se trata de un intercambio de verdad y vida, en el que compartimos, colaboramos, aprendemos unos de otros y, por este camino, llegamos al acercamiento mutuo y al consenso.

La exhortación postsinodal *Ecclesia in Asia* enumera cuatro supuestos para un diálogo fructífero. En primer lugar, «la caridad, con una mirada llena de simpatía y un vivo deseo de cooperar, donde sea posible, con los hermanos de las demás Iglesias o comunidades eclesiales. En segundo lugar, la fidelidad a la Iglesia católica, sin desconocer ni negar las faltas manifestadas por el comportamiento de algunos de sus miembros. En tercer lugar, el espíritu de discernimiento, para apreciar lo que es bueno y digno de elogio. Por último, se requiere una sincera voluntad de purificación y renovación» [1286] .

En este sentido, el diálogo ecuménico no es una calle de sentido único, en el que solo los demás tienen que aprender de nosotros. En las últimas décadas hemos aprendido mucho de la teología protestante sobre la importancia del anuncio de la palabra de Dios, así como sobre exégesis bíblica. Y al revés, en la actualidad ella está aprendiendo de nosotros sobre la vida sacramental y la liturgia. Además, la Iglesia católica, puesto que

está convencida de que la constitución episcopal y el ministerio petrino son dones del Espíritu Santo para todos los cristianos, querría ofrecerlos en una forma espiritualmente renovada a las otras Iglesias y comunidades eclesiales como contribución específica suya. En este sentido, la plena comunión como meta de los esfuerzos ecuménicos no debe entenderse como un mero «regreso» de los cristianos e Iglesias separados al seno de la Iglesia católica madre. El movimiento ecuménico es un camino común de peregrinaje hacia la plena catolicidad que Jesucristo desea para su Iglesia. Cuanto más nos aproximemos a Cristo por este camino, tanto más nos acercaremos unos a otros, para terminar siendo todos plenamente uno en Cristo.

El concilio Vaticano II deja muy claro a qué tipo de unidad se refiere. No piensa solo en una unidad espiritual e invisible en el corazón y la cabeza de las personas. El centro de la fe cristiana lo ocupa la fe en la encarnación. Dios quiso encontrarse con nosotros y redimirnos de modo humano. También después de la ascensión está Cristo presente entre nosotros en palabras que podemos escuchar y en signos sacramentales visibles. De ahí que la Iglesia sea una realidad compleja formada por un elemento humano y otro divino [1287] . Esto significa que la meta del ecumenismo no puede ser sino el restablecimiento de la unidad cristiana plena y visible, que el concilio describe como unidad en la misma fe, en la celebración de los mismos sacramentos –sobre todo la participación en la única mesa del Señor– y en la comunión con los sucesores de los apóstoles [1288] . Con estos tres vínculos de la unidad se corresponde lo que los Hechos de los Apóstoles relatan sobre la primera comunidad jerosolimitana: «Eran asiduos en escuchar la enseñanza de los apóstoles, en la solidaridad, en la fracción del pan y en las oraciones» (Hch 2,42). Como todavía hemos de ver, semejante unidad no es sinónimo de uniformidad, sino de catolicidad plena, que significa la plenitud de los dones del Espíritu, la riqueza de todas las naciones y culturas, Iglesias locales, modos de vida y diferentes países [1289] .

2. El significado del subsistit in

Por desgracia, la unidad y unanimidad de las primeras comunidades cristianas se rompió después. Divisiones existieron ya en la época neotestamentaria y en la historia de la Iglesia primitiva. La mayoría de ellas pudieron ser superadas o dejaron sencillamente de existir. No obstante, tres de ellas han persistido: la separación de las antiguas Iglesias

precalcedonenses en el siglo V, la división de la Iglesia de Oriente y la Iglesia de Occidente en el segundo milenio y el cisma dentro de la Iglesia de Occidente en la Reforma del siglo XVI, a la que siguieron muchas otras divisiones.

Y así, se plantea la pregunta: después de todas estas divisiones, ¿dónde puede hallarse la verdadera Iglesia de Cristo? A esta pregunta responde la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* con la famosa formulación de que la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica, la Iglesia que se mantiene en comunión con el sucesor de Pedro y con los obispos que están en comunión con él [1290] . La expresión *subsistit in* fue la más debatida en el concilio Vaticano II. Gérard Philips, el principal redactor de la constitución, tuvo el don de predecir que la interpretación de esta expresión haría correr ríos de tinta [1291] . Estos ríos de tinta no han disminuido hasta la fecha, y es probable que aún haga falta mucha tinta de impresora para clarificar los problemas que esta cuestión ha planteado.

Para interpretar la expresión *subsistit in* es importante tener en cuenta que el término *subsistit* reemplazó en el curso del concilio al término elegido en primer lugar, *est*, que de hecho identificaba la Iglesia de Cristo con la Iglesia católica, originando un serio problema ecuménico. La encíclica de Pío XII *Mystici corporis* (1943) había reconocido ya que fuera de la Iglesia católica hay individuos que, en virtud de su anhelo, pertenecen en cierto modo no al cuerpo, pero sí al alma de la Iglesia. Empleando la expresión *subsistit in*, el concilio quería subrayar que fuera de la Iglesia no solo hay cristianos individuales, sino también «elementos de Iglesia» [1292] .

El concilio es consciente de que más allá de los límites visibles de la Iglesia católica se dan formas de santificación, en especial la Sagrada Escritura y el bautismo, a través de las cuales los bautizados pertenecen al cuerpo de Cristo; fuera de la Iglesia católica visible hay también gracia en fe, esperanza y caridad, que puede llegar incluso hasta el martirio [1293] . De ahí que el concilio hable de Iglesias y comunidades eclesiales, aun cuando estas carezcan de la plenitud de ser Iglesia. Aunque estas no estén en comunión plena, sino incompleta, con la Iglesia católica, poseen no obstante relevancia salvífica para sus miembros. «Porque el Espíritu de Cristo no ha rehusado servirse de ellas como medios de salvación» [1294] . Fuera de la Iglesia católica no existe un vacío eclesial [1295] . De ahí que la cuestión de la salvación de los no católicos no se responda ya desde el

sujeto como en la *Mystici corporis*, sino desde la institución, sobre la base de elementos objetivos, eclesiológicos.

Por un lado, el concilio, con la expresión *subsistit in* quiere hacer sitio para esta realidad que existe más allá de los límites visibles de la Iglesia católica. Por otro, quiere afirmar que la Iglesia de Cristo tiene su lugar concreto en la Iglesia católica; es aquí donde se la encuentra [1296] . En este sentido, el *subsistit in* engloba el propósito esencial del *est*. Pero la Iglesia católica no formula ya su autocomprensión mediante la separación de individuos y comunidades cristianos que no están en comunión plena con ella. Al describir su propia identidad, la Iglesia católica se ve en una relación de diálogo con estas Iglesias y comunidades eclesiales.

Sobre este trasfondo, sería falso convertir el *subsistit in* en base de un pluralismo o relativismo eclesiológico, que implica que la Iglesia una de Cristo subsiste en múltiples Iglesias y que la Iglesia católica es meramente una más entre numerosas Iglesias. Semejantes teorías de pluralismo eclesiológico contradicen la autocomprensión que siempre ha tenido la Iglesia católica –como también las Iglesias ortodoxas– y a la que quiso atenerse el Vaticano II. La Iglesia católica sigue asegurando –como siempre ha hecho– que ella es la verdadera Iglesia de Cristo, en la que cabe encontrar toda la plenitud de los medios de salvación [1297] , pero al mismo tiempo se ve a sí misma en un contexto de diálogo con otras Iglesias y comunidades eclesiales. Sin ofrecer una doctrina totalmente nueva, la Iglesia católica formula su tradicional autocomprensión de un modo más realista, históricamente más concreto y más humilde.

Esta visión realista y humilde se expresa con claridad en *Lumen gentium* 8, donde el concilio, por medio de la expresión *subsistit in*, no solo reconoce la existencia de elementos de Iglesia más allá de sus propios límites visibles, sino también la presencia de miembros pecadores y estructuras pecaminosas dentro incluso de la Iglesia [1298] . La Iglesia católica sabe que en su propio rebaño existen pecadores, con el resultado de que la naturaleza espiritual de la Iglesia tiene dificultades para irradiar su rostro plenamente sobre los hermanos separados o sobre el mundo. De ahí que la Iglesia misma tenga parte de culpa en las divisiones y frene así el crecimiento del reino de Dios [1299] . A la inversa, las comunidades separadas han desarrollado a veces mejor algunos aspectos de la verdad revelada, de suerte que la Iglesia católica –en las condiciones de separación–no fue capaz de realizar de modo pleno y concreto la catolicidad que le es inherente [1300] . De ahí que

también ella precise de purificación y renovación; debe seguir recorriendo sin cesar el camino de la penitencia [1301] . El papa Juan Pablo II ha acentuado reiteradamente que no puede existir ecumenismo sin conversión y renovación [1302] .

Esta visión autocrítica y consciente de la propia culpa constituye la base para el camino concreto del movimiento ecuménico [1303] : superación de prejuicios y acusaciones, purificación del recuerdo, conversión personal y renovación continua, amistad y amor fraternal, estudios de la Biblia, oración y santificación de la vida. De ahí que el Vaticano II eleve el ecumenismo espiritual a verdadero corazón del movimiento ecuménico [1304] . El centro del ecumenismo espiritual durante el año litúrgico es la Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos que anualmente celebramos del 18 al 25 de enero o, en algunos lugares, en la semana previa a Pentecostés [1305] .

3. La communio como principio básico

El concilio Vaticano II profundizó su concepción del ecumenismo aplicando el término *communio* y la idea de la llamada eclesiología de *communio*. El sínodo extraordinario de obispos de 1985 afirma que «la eclesiología de comunión es la idea central y fundamental de los documentos del concilio» [1306] . De hecho, el concilio define a la Iglesia como imagen o icono de la Santísima Trinidad y de la comunión del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo [1307] .

Preguntémonos, pues, por el significado del término *communio*. En su acepción secular, *communio* se entiende horizontalmente como comunidad de personas que nace de la necesidad que los individuos tienen de comunidad. En este sentido, *communio* es el resultado de una vinculación entre socios que en sí son libres e iguales. Pero si queremos entender *communio* en su significado originario y auténticamente teológico, debemos partir de la palabra griega para *communio*, esto es, *koinōnía*, que en su acepción originaria no significa comunidad, sino participación (*participatio*). El verbo *koinōnéō* significa «compartir, participar, tener algo en común».

Según los Hechos de los Apóstoles, la primitiva Iglesia jerosolimitana constituía una *koinōnía* en virtud de la partición del pan y la oración (cf. Hch 2,44; 4,23). Según Pablo, tenemos *koinōnía* con Jesucristo (cf. 1 Cor 1,9), con el Evangelio (cf. Flp 1,5), en la Sagrada Escritura (cf. 2 Cor 13,13), en la fe (cf. Flm 6), en el sufrimiento y el consuelo

(cf. 2 Cor 1,5.7; Flp 3,10). 1 y 2 Pedro hablan de la *koinōnía* de la gloria futura (cf. 1 Pe 5,1) y de la naturaleza divina (cf. 2 Pe 1,4). 1 Juan menciona la *koinōnía* con el Padre y el Hijo y, en consecuencia, también entre nosotros (cf. 1 Jn 1,3). Fundamento y norma de esta comunión es la unidad del Padre y el Hijo (cf. Jn 17,21-23).

La base sacramental de esta comunión es el único bautismo, mediante el cual somos incorporados al único cuerpo de Cristo (cf. 1 Cor 12,12s; Rom 12,4s; Ef 4,3s), por lo que en virtud de este bautismo somos uno en Cristo (cf. Gal 3,26-28). La cima de esta comunión es la celebración de la eucaristía. Por eso, 1 Cor 10,16s devino, en la historia de la teología, el texto más importante: «La copa de bendición que bendecimos, ¿no es comunión con la sangre del Mesías? El pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo del Mesías? Uno es el pan y uno es el cuerpo que todos formamos pues todos compartimos el único pan». Este texto dice que la *koinōnía* en el único pan eucarístico es fuente y signo del único cuerpo de la Iglesia; el único cuerpo eucarístico de Cristo es fuente y signo del único cuerpo eclesial de Cristo. Y así, *Ecclesia de eucharistia*, la Iglesia que vive, que obtiene su vida de la eucaristía, fue el título de la última encíclica del papa Juan Pablo II (2003).

La comunión con Dios a través de Jesucristo en el Espíritu Santo concierne también a la comunión de los creyentes entre sí y, sobre todo, a la comunión de las personas sufrientes entre sí. De ahí que la *koinōnía/communio* tenga una dimensión teológica y una dimensión social, que afecta a la comunidad. Por eso es necesario hablar de una dimensión vertical y otra horizontal de la comunión. No podemos compartir el pan eucarístico sin compartir también el pan de cada día. Los sacramentos son la base de la Iglesia, y la Iglesia sacramentalmente fundada celebra los sacramentos; pero luego la comunión sacramental misma se expresa en la conducta comunitaria y social.

Examinar los diálogos de las últimas cuatro décadas nos depara un sorprendente descubrimiento. Justamente porque estos diálogos no se han desarrollado conforme a un plan preconcebido, resulta tanto más asombroso que hayan convergido de manera tan notable. Todos estos diálogos giran alrededor del concepto clave de *communio*. Todos definen la unidad visible de los cristianos como una unidad de *communio* y coinciden en la forma de entenderla. Pero cada uno de ellos acentúa aspectos distintos de esta única realidad de *communio*. Por eso, del común concepto básico de *koinōnía/communio* han surgido diferentes eclesiologías de *communio*, en ocasiones contradictorias entre sí.

En primer lugar debemos echar un vistazo a la eclesiología eucarística de las Iglesias de Oriente. El punto de partida para las Iglesias ortodoxas es la eclesiología eucarística acorde con 1 Cor 10,16s, así como la relación intrínseca entre *communio* eclesial y *communio* eucarística. Ello implica que la Iglesia se realiza en toda Iglesia local congregada en torno a la eucaristía. Para la Ortodoxia, esto significa que la Iglesia local celebra la eucaristía reunida alrededor del obispo. Puesto que el Cristo uno y la Iglesia una están presentes en toda Iglesia local, ninguna Iglesia local puede aislarse de las demás. Toda Iglesia local está necesaria y esencialmente en *koinōnía/communio* con todas las demás Iglesias locales que celebran la eucaristía. De ahí que la Iglesia universal sea una unidad-*communio* de Iglesias.

Puesto que cada Iglesia local es Iglesia en sentido pleno, según la concepción ortodoxa no puede haber ningún ministerio ni autoridad eclesial por encima del obispo. Es posible que desde tiempos antiguos hayan existido jerarquías entre las sedes metropolitanas y los patriarcas, pero su autoridad está sinodalmente englobada, lo que significa que el primado solo puede decidir en comunión y consenso con sus hermanos obispos. Nuestros interlocutores ortodoxos se refieren siempre al canon 34 de los *Cánones apostólicos*, que afirma que el primero de los obispos únicamente puede tomar decisiones importantes en consenso con los demás obispos y que estos, a su vez, tampoco pueden tomarlas más que en conformidad con el primero de los obispos. En este sentido, las Iglesias ortodoxas pueden aceptar fundamentalmente que Roma posea un «primado en la caridad» [1308], aunque suelen entenderlo como un primado honorífico y excluyen todo primado de jurisdicción. Afirman que solo tal concepción se corresponde con la situación existente en el primer milenio. Que esto sea históricamente correcto es otra cuestión, y hay buenas razones para dudar de ello.

La eclesiología de los reformadores es distinta. Se diferencia de la base común del primer milenio que seguimos compartiendo con los ortodoxos y con otras Iglesias de Oriente y lleva a un nuevo tipo de Iglesia. De acuerdo con la comprensión protestante, existe Iglesia allí donde la palabra de Dios es enseñada en su integridad y los sagrados sacramentos se administran en conformidad con el Evangelio [1309]. Por eso, la *communio sanctorum* es sinónimo de la *congregatio fidelium*, que se realiza en la comunidad local concreta. La concepción protestante de Iglesia tiene su base y su centro de gravedad en la comunidad parroquial. La asamblea litúrgica de la comunidad local es

la realización y manifestación visible de la Iglesia; no le falta nada que sea constitutivo para la Iglesia.

De esta comprensión nace la crítica no solo a la «monarquía papal» y a la distinción teológica entre episcopado y presbiterado, sino también a la distinción entre el sacerdocio de todos los fieles y el sacerdocio ministerial, que es básica para la concepción católica. Tal como lo entiende Lutero, es derecho de toda la comunidad juzgar sobre la doctrina de la fe. La concentración en la comunidad local lleva de manera consecuente a una concepción de la unidad eclesial que se diferencia de la concepción católica. La meta ecuménica que hoy aceptan casi todas las comunidades de la Reforma es la *conciliar fellowship*, o sea, una comunión de Iglesias locales y regionales que conservan su independencia, pero se reconocen unas a otras como Iglesias y acuerdan tener comunión de altar y púlpito, así como ministerios recíprocamente aceptados. Esta concepción se halla tras el modelo de la «diversidad reconciliada» que favorece la Federación Luterana Mundial. El modelo protestante de Iglesias implica, por tanto, una red de comunidades locales, Iglesias locales y regionales o familias confesionales.

Preguntémonos por la comprensión católica de la comunión y qué comporta para nosotros la manera concreta de entender la unidad-*communio* de la Iglesia. Como ya hemos visto, la constitución conciliar *Lumen gentium* afirma que la Iglesia de Jesucristo se realiza en la Iglesia católica, en comunión con el papa y con los obispos que están en comunión con él [1310] . Con esta afirmación se declara que la unidad de la Iglesia nunca se pierde y que está real y concretamente presente en la Iglesia católica [1311] . La unidad de la Iglesia no es algo que todavía debamos buscar; la Iglesia existe aquí y ahora no solo en fragmentos, y su unidad no es algo que aún tengamos que construir en el ecumenismo; se da realmente en la Iglesia católica, que es una Iglesia que existe «en y a partir de» las múltiples Iglesias locales en comunión con el obispo de Roma [1312] .

La declaración *Dominus Iesus* (2000) nos ofrece una pista sobre cómo podemos cohonestar esta comprensión con la idea anteriormente mencionada de que también más allá de los límites institucionales de la Iglesia católica existen numerosos elementos de la Iglesia de Jesucristo. Dicha declaración afirma que la Iglesia de Jesucristo se realiza «plenamente» solo en la Iglesia católica. Esto, por lógica, implica que, aun cuando fuera de la Iglesia católica no existe realización plena de la Iglesia de Jesucristo, sí que se dan, sin embargo, realizaciones parciales. En el caso de las Iglesias de Oriente, que tienen

estructura episcopal y eucaristía verdadera, existen incluso auténticas Iglesias particulares, si bien en comunión imperfecta con la Iglesia católica [1313] . Por lo que atañe a las comunidades surgidas de la Reforma, la *Dominus Iesus* no afirma que no sean Iglesias; se limita a señalar que no son Iglesia en sentido propio. Eso significa, visto positivamente, que son Iglesias en sentido impropio, o sea, por analogía con la Iglesia católica. A causa de la carencia (*defectus*) del sacramento del orden, no han conservado la realidad originaria del misterio eucarístico en su plenitud [1314] . Tienen una concepción diferente de Iglesia y no quieren ser Iglesias en sentido católico. De ahí que, con una expresión teológicamente más precisa, se les denomine «comunidades eclesiales».

Ser Iglesia en sentido pleno comporta, según la comprensión católica, plena participación común en la fe una, en los mismos sacramentos –sobre todo la eucaristía– y en el ministerio apostólico. En este sentido, toda Iglesia local es plenamente la Iglesia una [1315] , pero no es toda la Iglesia. La Iglesia una existe en y a partir de las Iglesias locales [1316] , pero las Iglesias locales existen asimismo en y a partir de la Iglesia una [1317] ; se configuran a imagen de esta [1318] . De ahí que las Iglesias locales no sean subdepartamentos, simples filiales o provincias de la Iglesia una y que tampoco esta sea suma de las Iglesias locales ni resultado de su asociación, mutuo reconocimiento o interpenetración. La comunión eclesial es más que una red o unidad-*communio* de Iglesias locales. La Iglesia una se realiza en la *communio* de las Iglesias locales, pero no nace de estas; viene dada de antemano y subsiste en la Iglesia católica. Todo esto, tomado en conjunto, significa que la Iglesia una, por un lado, y las diversas Iglesias locales, por otro, constituyen realidades simultáneas; están entrelazadas (son perijoréticas). La Iglesia universal puede expresar toda la riqueza de su catolicidad y su diversidad en la unidad, así como la de su unidad en la diversidad. La unidad de *communio* en analogía con el originario modelo trinitario no debe entenderse como uniformidad, sino como unidad en la diversidad y diversidad en la unidad.

Esta concepción católica de la unidad de *communio* de la Iglesia encuentra expresión concreta en el ministerio petrino, al que se le ha confiado tanto el mantenimiento de la unidad de la Iglesia como la protección de su legítima diversidad [1319] . Pero al mismo tiempo este ministerio petrino –que para nosotros es expresión concreta de nuestra comprensión de la unidad católica de *communio*– representa el mayor obstáculo para todas las demás Iglesias y comunidades eclesiales,

algo que ya admitió el papa Pablo VI y ha reiterado el papa Juan Pablo II [1320] . Por muy diferentes que sean entre ellas, la eclesiología ortodoxa y la protestante coinciden en su crítica al primado de Roma. El papa Juan Pablo II era consciente de esta dificultad, por lo que en la encíclica *Ut unum sint* planteó la pregunta por la forma futura de ejercicio del ministerio petrino en la nueva situación ecuménica [1321] .

Como respuesta a esta pregunta hemos recibido un significativo número de reacciones oficiales y oficiosas, que hemos analizado concienzudamente [1322] . Sin duda, hacen patentes un nuevo clima y una nueva apertura y ponen de manifiesto algunos acercamientos, pero hasta ahora no se ha podido encontrar consenso alguno. La mayoría de las Iglesias y comunidades eclesiales querrían la comunión con Pedro, pero no bajo Pedro. Buscan una unidad de *communio* en forma de una red de Iglesias que conserven más o menos su independencia. A diferencia de ello, la concepción católica de la unidad de *communio*, aunque asegura la legítima autonomía de las Iglesias locales y, en este sentido, también una legítima diversidad entre estas, implica comunión como participación en la misma fe, los mismos sacramentos y el mismo ministerio apostólico.

La comunión con Pedro y bajo Pedro no es para los católicos una carga, sino un don del Señor a la Iglesia. Pues Pedro es exhortado a mantener la unidad de la Iglesia a la vez que la legítima diversidad de las distintas Iglesias locales y su libertad. El concilio Vaticano I cita al papa Gregorio Magno: «Mi honor es el honor de la Iglesia universal. Mi honor es el sólido vigor de mis hermanos. Y soy verdaderamente honrado cuando no se niega el honor que a cada uno es debido» [1323] . En este sentido, el sucesor de Pedro es –como afirma el propio Gregorio– *servus servorum Dei*, «siervo de los siervos de Dios» [1324] .

Por importante que sea el ministerio petrino, la comunión no es primordialmente una realidad institucional; antes bien, significa ante todo la común participación en el único Espíritu. Por eso, lo que necesitamos es en primer lugar una espiritualidad de la comunión. El papa Juan Pablo II nos recordó: «Sin este camino espiritual, de poco servirían los instrumentos externos de la comunión» [1325] . «Espiritualidad de la comunión es también capacidad de ver ante todo lo que hay de positivo en el otro, para acogerlo y valorarlo como regalo de Dios: un "don para mí", además de ser un don para el hermano que lo ha recibido directamente. En fin, espiritualidad de la comunión es saber "dar espacio" al hermano, llevando mutuamente la carga de los otros (cf.Gal 6,2) y

rechazando las tentaciones egoístas que continuamente nos asechan y engendran competitividad, ganas de hacer carrera, desconfianza y envidias. No nos hagamos ilusiones: sin este camino espiritual, de poco servirían los instrumentos externos de la comunión. Se convertirían en medios sin alma, máscaras de comunión más que sus modos de expresión y crecimiento» [1326] .

Permítanme sacar las conclusiones de esta primera parte. Quien se percata de la naturaleza fundamental del problema cobra conciencia también de que, a pesar del alentador progreso, parece que el camino que se abre ante nosotros será difícil y tal vez también largo [1327] . Pero eso no es razón para resignarse, sino para comprender que no somos nosotros mismos los promotores de la unidad; no nos es dado «hacer» ni organizar la unidad. La unidad es un don del Espíritu Santo. Tan solo él puede mover y reconciliar nuestros corazones. El Espíritu Santo siempre nos depara sorpresas. Fue él quien inició el proceso ecuménico, que tantos buenos frutos ha dado ya. Podemos confiar en que llevará a un buen fin lo que ha comenzado. Debemos hacer todo lo que ya está a nuestro alcance. Pero al final no nos queda sino orar: *Veni Sancte Spiritus*, «¡Ven, Espíritu Santo!».

III. La nueva situación ecuménica en Asia: retos pastorales

1. El diálogo ecuménico tradicional y sus frutos

En la primera parte nos hemos ocupado de los principios teológicos de nuestra tarea ecuménica. En esta segunda parte me gustaría hablar de la aplicación de tales principios a la situación ecuménica concreta, sobre todo en relación con los retos que actualmente nos plantea el movimiento pentecostal.

El restablecimiento de la unidad de todos los cristianos constituye hoy una gran aspiración de la Iglesia católica en su conjunto y debe ser también una preocupación principal para la Iglesia en Asia. Ante ella se encuentra todavía el enorme esfuerzo de la misión. Pero, como hemos visto, la Iglesia en Asia solo puede realizar su encargo y su trabajo misionero junto con la promoción de la unidad de los cristianos. Ambas obligaciones están indisolublemente asociadas. De ahí que tampoco en Asia pueda

posponerse el trabajo en pro de la unidad; pues, de lo contrario, luego podría ser demasiado tarde.

Las reglas básicas de la praxis ecuménica y de la aplicación de los principios y normas católicos para el ecumenismo se encuentran recogidas en el *Directorio de ecumenismo* [1328] , aprobado por el papa Juan Pablo II y hecho público en 1993 por el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos. Mientras que los principios del ecumenismo son los mismos en toda la Iglesia católica, su aplicación depende de la situación específica de cada país o continente. Es evidente que la situación de Asia es distinta de la de Europa en algunos puntos. La unidad de la Iglesia se desintegró en Europa tras una larga historia cristiana. Esto se debió a las especiales circunstancias de la historia europea, al secular conflicto entre Europa Oriental y Europa Occidental y a la Reforma del siglo XVI a consecuencia de problemas intestinos de Occidente.

En Asia, el problema ecuménico está presente de modos diferentes. En algunas partes del continente, el cristianismo se remonta hasta los tiempos de la Iglesia indivisa del primer milenio. En Asia existen Iglesias orientales desde los primeros siglos (los cristianos de Santo Tomás, la Iglesia siro-oriental); hoy las encontramos sobre todo en la India (Iglesia malankar). Pero la posterior historia confesional de Asia se diferencia mucho de la de Europa. Este año, en el que se celebra el quinto centenario del nacimiento de san Francisco Javier, rememoraremos los orígenes de la misión en Asia. Pero de esa época a esta parte, Asia ha conocido el cristianismo a través de misioneros de diferentes comunidades de fe europeas, que se encontraban ya separadas. Junto con el regalo del Evangelio, estos misioneros trajeron también la carga de la división en la comprensión y la praxis del Evangelio. Esto implica un acceso histórico y psicológico al problema ecuménico muy diferente del que se da en Europa. Las diversas comunidades confesionales fueron implantadas desde fuera en la tierra asiática: además de la Iglesia católica, hubo anglicanos, luteranos, reformados [calvinistas y zuinglianos], etc.

Del concilio Vaticano II en adelante, en Asia, como en todas partes, se han entablado fructíferos diálogos y cordiales relaciones con las comunidades protestantes tradicionales, las llamadas *mainliche churches* [1329] . En muchos lugares de Asia existe una buena cooperación pastoral y teológica, así como colaboración en las actividades misioneras, en el diálogo con otras religiones, en cuestiones sociales y culturales, en el

ámbito de la ayuda al desarrollo, la comunicación social, los medios de comunicación, etc. En muchos países de Asia hay consejos de Iglesias o consejos cristianos, en los que cristianos de diferentes tradiciones confesionales se reúnen y trabajan en común. La Federación de Conferencias Episcopales Asiáticas [FABC, *Federation of Asian Bishops' Conferences*] ha puesto en marcha algunas interesantes iniciativas y coordina este trabajo ecuménico. Obispos y teólogos asiáticos son participantes prestigiosos en el diálogo ecuménico internacional.

En Asia y en toda la Iglesia, el movimiento ecuménico ha dado frutos por los que podemos estar agradecidos al Señor y a todos los que han participado en este trabajo. Numerosas comisiones internacionales de diálogo ecuménico han elaborado buenos documentos; aunque aún no hayan logrado superar las lamentables divisiones, sí que han conseguido eliminar muchos prejuicios y malentendidos, poniendo de relieve la base común y mostrando acercamientos. Pero el fruto principal no son los documentos, por mucha importancia que tengan. Como dijo el papa Juan Pablo II, el fruto principal es el redescubrimiento de la fraternidad cristiana. Otros cristianos no son vistos ya como extraños o enemigos, sino como hermanos y hermanas [1330] . No solo convivimos, sino que también trabajamos y oramos juntos. Estamos convencidos de que el compromiso a favor del ecumenismo es fundamental para la Iglesia y su misión, especialmente en Asia.

2. El surgimiento de una nueva y compleja situación ecuménica

Desde las últimas décadas del siglo XX y el comienzo de la nueva centuria, la situación ecuménica se ha transformado con suma rapidez. Junto a los problemas ecuménicos internos, por doquier surgen nuevos retos ecuménicos. El principal problema no lo constituyen ya las Iglesias tradicionales, sino viejas y nuevas sectas, sobre todo movimientos pentecostales, carismáticos y evangélicos [*evangelicals*]. Hace justo un año, un superventas de Philip Jenkins titulado *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* [La próxima cristiandad: la llegada del cristianismo global] [1331] describió el surgimiento en el mundo entero de movimientos evangélicos [*evangelicals*] y pentecostales, sobre todo en el hemisferio Sur, y el declive de las Iglesias protestantes tradicionales. Jenkins escribe: «En la actualidad estamos viviendo en el mundo entero una fase de transformación en la historia de las religiones» [1332] .

En los últimos años, todas las conferencias episcopales han manifestado en sus visitas *ad limina* la gran preocupación que sienten ante este fenómeno. El papa Juan Pablo II prestó una especial atención a este tema en sus alocuciones. El papa Benedicto XVI es igualmente consciente de la situación y manifiesta idéntica preocupación. El decidido proselitismo y la directa fuerza de atracción de estos grupos han hecho que la Iglesia católica, como todas las Iglesias tradicionales, pierda muchos creyentes año tras año. Los instrumentos y objetivos de estos grupos no son, en general, tan espirituales como podría parecer; de hecho, en ocasiones están muy alejados del origen y el espíritu cristianos. Estos grupos representan, sin duda, un acuciante problema pastoral y un reto ecuménico.

Sin embargo, el papa Juan Pablo II fue suficientemente clarividente para no percibir solo el aspecto negativo del problema. En su encíclica sobre el encargo misionero de la Iglesia (*Redemptoris missio*, 1990) vio la nueva situación y los retos que esta plantea en el contexto de un «retorno de la religión» ya en marcha. Escribe: «Nuestro tiempo es dramático y al mismo tiempo fascinante. Por un lado, los hombres dan la impresión de ir detrás de la prosperidad material y de sumergirse cada vez más en el materialismo consumista; por otro, sin embargo, manifiestan la angustiosa búsqueda de sentido, la necesidad de interioridad, el deseo de aprender nuevas formas y modos de concentración y oración. No solo en las culturas impregnadas de religiosidad, sino también en las sociedades secularizadas, se busca la dimensión espiritual de la vida como antídoto a la deshumanización». Y luego añade: «Este fenómeno –el llamado “retorno de la religión”– no carece de ambigüedad, pero también encierra una invitación» [1333] .

El *Directorio de ecumenismo* de 1993 ofreció un matizado análisis del nuevo panorama y de la nueva situación, muy heterogénea. Se refiere en primer lugar al informe provisional de un estudio realizado en 1986 por varios dicasterios, «que llama la atención sobre la distinción capital que ha de hacerse entre las sectas y los nuevos movimientos religiosos, por un lado, y las Iglesias y comunidades eclesiales, por otro» [1334] . Esto significa: aunque todos estos grupos se autocalifiquen de protestantes, no deben ser confundidos con las comunidades eclesiales protestantes tradicionales. Una vez establecidas estas importantes distinciones, el *Directorio* prosigue: «En lo referente a las sectas y a los nuevos movimientos religiosos, la situación es muy compleja y se presenta de manera diferente según el contexto cultural. En algunos países las sectas se

desarrollan en un ambiente cultural fundamentalmente religioso. En otros lugares se extienden en sociedades cada vez más secularizadas, pero crédulas y supersticiosas al mismo tiempo. Ciertas sectas son y se dicen de origen no cristiano; otras son eclécticas; las hay que se declaran cristianas, pudiendo haber roto con comunidades cristianas o mantener aún relaciones con el cristianismo» [1335] .

Debido a este diverso trasfondo y carácter, hay que proceder de modo prudente y cauteloso con la palabra «secta». El uso de este término tiene en general una connotación negativa y peyorativa. Por eso es necesario utilizar esta expresión de forma responsable y diferenciar entre «comunidades eclesiales» y sectas. El término «secta» no es fácil de definir. En cualquier caso, se debería tener en cuenta que no puede utilizarse solo cuantitativamente ni aplicarse sin más a todos los grupos pequeños; «secta» tiene también un significado cualitativo e implica por lo general una autocomprensión exclusivista, asociada con conductas fanáticas, fundamentalistas y agresivas, que suelen imposibilitar el diálogo. El proselitismo y los métodos proselitistas se cuentan entre las características esenciales de las sectas; aunque sin duda se sabe de algunas comunidades cristianas tradicionales que utilizaron esas mismas estrategias en el contexto de la evangelización [1336] .

Para entender mejor el momento en que nos encontramos, me gustaría ofrecer en primer lugar una breve visión de conjunto sobre el surgimiento de la nueva situación, sobre todo del movimiento pentecostal, para luego reflexionar sobre el trasfondo sociológico y teológico de este movimiento.

3. Breve visión de conjunto sobre el nacimiento del movimiento pentecostal

Desde los siglos siglo XIX y XX podemos observar una cierta reavivación religiosa y una nueva ola de formas de expresión religiosa. A menudo se habla de nuevas religiones o de nuevos movimientos religiosos. Muchos de ellos tienen carácter no cristiano, y muchos proceden de Asia. Por el mundo entero se extienden la Iglesia de la Unificación (movimiento Moon), la cienciología y la *New Age*; también algunos grupos ocultistas se encuadran en este contexto. En Corea existe el caodaísmo («altar alto»); en Japón, Tenrikyō, Ōmoto y la infame secta Aum; en China, Falun Gong y otros. No todos los grupos son realmente Iglesias; algunos ofrecen una visión religiosa o filosófica del mundo o una psicología holística y técnicas de iluminación espiritual. Otros son sincretistas y

eclécticos; semejante sincretismo se da, por ejemplo, en la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones), cuyos miembros no pueden ser considerados, por tanto, cristianos. A causa de su origen no cristiano o su carácter sincretista, estos grupos no pertenecen al ámbito del ecumenismo, sino más bien al del diálogo interreligioso e intercultural [1337] . Por eso, en lo que sigue nos constreñiremos a la revivificación religiosa de origen cristiano.

Movimientos cristianos de «renovación» semejantes existen en la tradición protestante desde los comienzos de la Reforma. En concreto están los metodistas (wesleyanos), pietistas, cuáqueros, menonitas, baptistas, etc., todos los cuales acentúan la «libertad del Espíritu», por lo que se les denomina «Iglesias libres» [*Freikirchen*], Iglesias sin vinculación institucional con el Estado. En parte constituyen reacciones a la evolución de las Iglesias protestantes, que pronto se institucionalizaron, se establecieron y devinieron sumamente doctrinales. En estos grupos, la ortodoxia no desempeña un papel especial, sino que este le corresponde más bien a la experiencia religiosa y la piedad y la santificación personales. En Asia aparecieron tras la llegada de las Iglesias protestantes tradicionales en el siglo XIX. Con algunos de estos grupos mantenemos contactos regulares e incluso un diálogo oficial.

En el siglo XX nos encontramos con un nuevo auge cristiano. Surgieron nuevos movimientos, como, por ejemplo, los pentecostales y otros grupos carismáticos. El movimiento pentecostal nació alrededor de 1900 con la experiencia de un «bautismo espiritual» en el contexto del movimiento wesleyano de santificación, asociado con la glosolalia. Creció masivamente entre 1906 y 1909 en Azusa Street de Los Ángeles, que se tiene por el lugar de nacimiento del movimiento pentecostal mundial [1338] . Enseguida se extendió a numerosas ciudades de Estados Unidos, a muchos países europeos, a la India, China, África occidental y meridional, Latinoamérica, en especial Brasil y Chile. Estudios recientes han mostrado, sin embargo, que no todo el movimiento puede derivarse de Estados Unidos. En muchos países del Tercer Mundo se vivieron de modo independiente experiencias análogas, de suerte que el movimiento pentecostal es, desde sus inicios, un fenómeno transcultural y diversificado.

Los pentecostales representan una nueva forma de ser cristiano, que se diferencia considerablemente no solo del tipo católico, sino también del tipo protestante tradicional. Después del cristianismo del primer milenio (católicos y ortodoxos) y de las comunidades

eclesiales con raíces en la Reforma del siglo XVI (protestantismo tradicional), los pentecostales representan un tercer tipo de comunidades cristianas y se les caracteriza como una tercera fuerza en el cristianismo. El movimiento pentecostal se entiende a sí mismo como una renovación de la efusión en Pentecostés del Espíritu Santo y sus dones, tal y como son enumerados en 1 Cor 12 y Rom 12, pero que luego desaparecieron en la posterior historia del cristianismo [1339] .

En la actualidad pertenecen al movimiento pentecostal (incluida la Renovación Carismática católica) unos seiscientos millones de cristianos en el mundo entero, y el número sigue creciendo con mucha rapidez. Actualmente son, después de la Iglesia católica (mil cien millones de miembros), la segunda mayor comunidad cristiana de fe; unos ciento treinta y cinco millones viven en Asia, sobre todo en Corea del Sur, China, India, Indonesia, pero también en Filipinas, Birmania y Japón. El mayor grupo pentecostal es la Yoido Full Gospel Church en Corea del Sur (unos setecientos ochenta mil miembros). Ya solo por estas cifras no se debería caracterizar como sectas a estas comunidades. Por otra parte, tampoco se las puede denominar Iglesias en el sentido sociológico del término, porque cada una de sus congregaciones es independiente y no existen representantes que puedan hablar en nombre de todo el movimiento. De ahí que debamos referirnos a ellas sencillamente como «pentecostales» o como «comunidades carismáticas».

Dentro del movimiento pentecostal existen diversos grupos; los mayores de ellos son las Assemblies of God (con alrededor de cincuenta y un millones de miembros), seguidas por la Church of God in Christ, la United Pentecostal Church, la Foursquare Church, la Oneness Church, etc. Para todos estos grupos es constitutiva la experiencia de un Pentecostés personal, o sea, el bautismo espiritual. Otros rasgos característicos son la oración espontánea, el testimonio personal, la expresión emocional-holística y corporal, las sanaciones, la profecía, la glosolalia y, en especial, una fuerte participación de los laicos. Al principio no existía ninguna formación reglada, lo que hacía que el acento recayera más bien en las formas emocionales y exaltadas de comunicación. En la tercera generación encontramos no solo formas institucionalizadas, sino también *Bibel colleges* y otras instituciones educativas y formas más conceptuales de expresión de la fe. Con algunas de estas comunidades pentecostales clásicas ha sido posible un fructífero diálogo ecuménico [1340] , mientras que otras siguen desconfiando en gran medida de –o tienen

incluso una actitud hostil hacia– el movimiento ecuménico, al que reprochan ser un mero esfuerzo humano por organizar la unidad institucional.

A partir de la década de 1950 comenzó a florecer en las Iglesias protestantes *mainline* una segunda ola del Espíritu, el movimiento carismático, que tiene sus orígenes en Estados Unidos [1341] . A raíz de las experiencias en la Universidad Duquesne (Pittsburgh) en 1966 y en la Universidad de Notre Dame (South Bend, Indiana) en 1973, el movimiento carismático encontró su camino de entrada en la Iglesia católica. En la actualidad está representado por movimientos como Emanuel, Chemin Neuf, León de Judá (Comunidad de las Bienaventuranzas), Pain de Vie, etc. También en Asia se encuentran muy extendidos.

A diferencia del movimiento pentecostal exterior al catolicismo, el movimiento carismático católico permanece dentro de la estructura sacramental e institucional de la Iglesia. De este modo no tiene un efecto de separación, sino que ofrece la posibilidad de mantener a las personas tanto en comunión local como en la comunión universal de una Iglesia mundial. Puede ser considerado como un puente con el movimiento pentecostal exterior a la Iglesia católica. Al mismo tiempo tiene una influencia dinamizadora y estimulante sobre la Iglesia misma. En algunas comunidades y congregaciones puede hablarse incluso de una cierta «pentecostalización» de la Iglesia católica, que se manifiesta en el modo en que se celebra la liturgia: con la mayor participación posible de todos los fieles y la integración de elementos emocionales, sobre todo cantos populares, ceremonias de sanación, etc.

Hacia la década de 1990 surgió una tercera ola de pentecostales neocarismáticos (o no denominacionales). A diferencia de los pentecostales clásicos, que forman comunidades o denominaciones pentecostales separadas, el neopentecostalismo, con sus comunidades independientes, se desvió de la doctrina pentecostal estricta y tendió a debilitar la acentuación del bautismo espiritual. Estos neopentecostales son proclives a un tipo de pentecostalismo más ecléctico y sincretista, asumiendo o imitando también en ocasiones formas específicamente católicas de la piedad y el culto. Ello los hace menos identificables y dificulta una visión de conjunto. En muchas de estas comunidades neopentecostales, la experiencia espiritual se transformó en una religión de bienestar secular, en la promesa de felicidad y éxito mundano, convirtiéndose en ocasiones en un negocio, que con el tiempo desilusiona a muchos de sus miembros. Estos pasan de una

comunidad a otra y al final quedan decepcionados de toda comunidad religiosa. Solo en estas comunidades neopentecostales surge una teología claramente reconocible, por lo que el diálogo teológico, en el sentido estricto de la expresión, sigue encontrándose hoy –en aquellos lugares en los que parece posible– en un estado inicial.

4. El trasfondo sociocultural y teológico del movimiento pentecostal

¿Cómo ha sido posible este crecimiento y expansión, enorme y sin precedentes, del movimiento pentecostal? Una primera indicación para una respuesta puede ser que el movimiento pentecostal floreció inicialmente entre gente pobre e inculta, a menudo entre los más pobres de los pobres y en ambientes multiétnicos, la mayoría de las veces negros. Encontró tierra fecunda en las enormes transformaciones sociales y económicas que han acontecido prácticamente en todas las partes del mundo, sobre todo en el hemisferio Sur, con la urbanización y el surgimiento de inmensas aglomeraciones urbanas moteadas por grandes zonas de miseria, con la industrialización, las migraciones, la pobreza extrema, el sida, etc. Con la vista puesta en Asia, la exhortación postsinodal *Ecclesia in Asia* describe este desarrollo de la siguiente manera: «En el proceso de desarrollo, se están infiltrando el materialismo y el secularismo, especialmente en las áreas urbanas. Estas ideologías, que minan los valores tradicionales, sociales y religiosos, pueden producir incalculables daños a las culturas de Asia» [1342] .

Estos desarrollos han ocasionado un vacío cultural, ético y espiritual allí donde se derrumban los valores religiosos, conductas, costumbres y estructuras tradicionales. En tales situaciones, el individuo desarraigado se siente impotente y desamparado y encuentra en las comunidades pentecostales un ámbito de libertad, nueva orientación, participación, apoyo y consuelo; deviene así fácilmente receptivo a formas emocionales de expresión religiosa como una forma de compensación, sustitución y escapismo, a modo de sucedáneo. Las comunidades pentecostales se corresponden perfectamente con estas necesidades; brindan a individuos desarraigados un sostén interior y un nuevo sentimiento de pertenencia. Además, muchas personas formadas de clase media se sienten atraídas por los grupos pentecostales y carismáticos, algo que se explica por el hecho de que entretanto más o menos todos los ámbitos sociales se han visto afectados por los procesos de transformación social, económica y cultural.

Esto sugiere que el aspecto sociológico no puede explicar, por sí solo, el éxito del gran movimiento pentecostal. En el trasfondo hay también razones espirituales o, para decirlo con mayor claridad, necesidades y deseos espirituales. Un elemento básico del movimiento pentecostal es la posibilidad de la experiencia individual directa del Espíritu Santo. Tal experiencia directa del Espíritu es un signo característico de todos los grupos del movimiento pentecostal y de todos los movimientos carismáticos. Por eso, el principal problema teológico y pastoral que plantea el movimiento pentecostal consiste en la renovación espiritual de las principales Iglesias históricas, a fin de que sean capaces de responder a estas necesidades espirituales y de llenar el vacío espiritual. Existe la necesidad de una teología renovada y al mismo tiempo seria del Espíritu Santo, sobre todo de los dones (carismas) del Espíritu, de la experiencia espiritual y del discernimiento de espíritus. También las reglas para el discernimiento de espíritus, que se encuentran ya en el Nuevo Testamento (cf. 1 Cor 12,3.10.28; 1 Tes 5,21; 1 Jn 4,1-3) y fueron desarrolladas luego en la tradición espiritual (en especial por san Ignacio de Loyola), devienen importantes y apremiantes.

Por desgracia, la pneumatología es una parte infradesarrollada de la teología católica tradicional. Solo desde el concilio Vaticano II existe serio interés en desarrollar más profundamente este importante aspecto de la autocomprensión cristiana [1343] . Según el apóstol Pablo, nadie puede confesar a Jesucristo como Señor si no es desde el Espíritu Santo (cf. 1 Cor 12,3); únicamente en la fuerza del Espíritu es posible y fecunda la vida cristiana y eclesial. Enlazando con Pablo, sobre todo dos aspectos son decisivos para el diálogo con los pentecostales. En primer lugar, la comprensión del Espíritu como Espíritu de Cristo (cf. *ibidem*). El Espíritu de Dios no es cualquier realidad vaga; antes al contrario, el Espíritu hace presente a Jesucristo. Esto significa que los dones del Espíritu deben ser examinados desde el Evangelio de Jesucristo. En este sentido escribe Pablo que el mayor don del Espíritu no es la glosolalia ni la taumaturgia, o sea, la realización de prodigios o milagros, sino el amor (cf. 1 Cor 13). Para Pablo, los frutos del Espíritu son amor, gozo, paz, paciencia, amabilidad, bondad, fidelidad, modestia y dominio de sí (cf. Gal 5,22). El segundo aspecto que debe acentuarse es la dimensión no solo individual, sino esencialmente social y eclesial del Espíritu y de sus dones. «A cada uno se le da una manifestación del Espíritu para el bien común» (1 Cor 12,7). La Iglesia como un todo es casa y templo del Espíritu Santo (cf. 1 Cor 6,19) [1344] .

Si estos dos aspectos se toman en serio, la renovación de la dimensión carismática dentro de la Iglesia católica será bienvenida. Ya la impulsó el Vaticano II [1345] . En la apertura del concilio, el papa Juan XXIII habló de un nuevo Pentecostés [1346] . El concilio se refirió en concreto al movimiento ecuménico como gracia e impulso del Espíritu Santo [1347] . El papa Pablo VI habló en 1972 de la necesidad de un permanente Pentecostés para la Iglesia [1348] . Tanto él como también el papa Juan Pablo II vieron en el movimiento carismático una oportunidad para la Iglesia y el mundo [1349] . En el discurso que el 30 de mayo de 1998 pronunció durante la vigilia de Pentecostés ante los participantes en un encuentro con movimientos y nuevas comunidades eclesiales, Juan Pablo II afirmó que el aspecto institucional y el carismático son inherentes por igual a la Iglesia, como si fueran la constitución de la Iglesia [1350] . En el año 2000, el papa polaco habló de una «primavera eclesial» y reiteró la exhortación del apóstol: «No apaguéis el Espíritu, no despreciéis la profecía, examinadlo todo y retened lo bueno» (1 Tes 5,19-21) [1351] . Esto vale también para los nuevos movimientos carismáticos y pentecostales.

Después de esta breve visión de conjunto sobre el trasfondo sociológico y teológico de los movimientos pentecostales y carismáticos puede afirmarse que tales desarrollos constituyen un enorme desafío, pero no pueden contemplarse solo desde una perspectiva negativa y crítica. Más allá de todas sus ambigüedades, han de ser vistos no solo como un reto, sino al mismo tiempo como una oportunidad pastoral. Estos movimientos son parte de una renovación religiosa que está en marcha en mayor o menor medida en el mundo entero. Esta situación es profundamente ambivalente; tiene, a buen seguro, lados negativos y peligrosos, pero brinda también nuevas y prometedoras posibilidades pastorales. Se trata de un *kairós* y de nosotros depende cuál sea, con la ayuda de Dios, el resultado final de ello. Por eso en la tercera parte de nuestras reflexiones debemos preguntarnos cómo podemos reaccionar a esta nueva situación.

IV. Perspectivas pastorales

1. El diálogo autocrítico del amor y de la vida

Evidentemente, lo que sigue no es un reglamento pastoral. Aquí no puedo más que recordar algunos principios pastorales elementales, que deben ser adaptados a la práctica

por el obispo y el sacerdote del lugar. Como hilo conductor básico vale que la respuesta pastoral esencial a la nueva situación del ecumenismo no puede diferir de las exigencias y reglas fundamentales para el compromiso ecuménico. La respuesta que nos da el concilio Vaticano II reza: diálogo. Esto significa que nuestra respuesta no puede tener la forma de un proceder polémico. No es constructivo limitarse a condenar como proselitismo las actividades de los grupos pentecostales o a calificar a estos de sectas; antes bien, puede resultar contraproducente. Nuestra respuesta sigue siendo: diálogo.

A primera vista, esta respuesta puede antojarse ingenua. Aunque el diálogo con algunas Iglesias pentecostales clásicas ha arrojado buenos frutos y debe proseguirse, el diálogo teológico con los neopentecostales se encuentra actualmente, en algunos lugares donde parece posible, en un humilde estadio inicial. Pero el diálogo no se circunscribe al diálogo teológico en sentido estricto. Debemos distinguir entre el diálogo del amor y el diálogo de la verdad. Ambos están intrínsecamente relacionados entre sí. El amor sin verdad es insincero; la verdad sin amor puede resultar fría y repulsiva. Pero ambas formas de diálogo pueden e incluso deben transcurrir en planos diferentes, ya que el diálogo teológico presupone el diálogo de la vida o, más exactamente, el diálogo de la vida diaria. Pues de esta forma de diálogo, del diálogo de la vida diaria, derivan múltiples posibilidades; es más o menos asunto de la imaginación, la buena voluntad y la sensibilidad descubrirlas y llevarlas a la práctica.

En la vida diaria, católicos y pentecostales viven y trabajan juntos de múltiples modos, como vecinos y compañeros de trabajo. Coinciden haciendo la compra o corriendo por el parque, como compañeros de equipo en la práctica de algún deporte o en actividades vacacionales, etc. En la familia o en la comunidad ocurren sucesos ora gozosos y felices, ora tristes y dolorosos, en los que pueden e incluso deben mostrarse solidaridad mutua. Existen posibilidades para que los clérigos o pastores de las respectivas comunidades se encuentren, expresen congratulaciones o condolencias, intercambien felicitaciones de cumpleaños, Navidad o Pascua. Pues, entendido como intercambio –no solo de ideas, sino también de dones, quizá al principio de pequeños gestos–, el diálogo es posible en múltiples variedades. Cabe la posibilidad de que el interlocutor no reaccione la primera vez, pero ello no es razón para no intentarlo de nuevo.

Es importante asimismo una segunda distinción. No existe solo un ecumenismo *ad extra*, sino también un ecumenismo *ad intra*. Donde existen problemas con los pentecostales, también en nosotros pueden encontrarse al menos algunas causas de ello. Nuestra primera reacción debe ser un examen de conciencia pastoral crítico. De forma autocrítica deberíamos preguntarnos: ¿por qué algunos –o mejor dicho: numerosos– católicos dan la espalda a nuestra Iglesia y caen en las redes de grupos y comunidades no católicos? No deberíamos conformarnos con la pregunta: ¿qué hay de falso en estas llamadas sectas? También deberíamos preguntarnos: ¿qué puede haber funcionado mal en nosotros? ¿Qué deficiencias encuentran las personas en nuestra Iglesia? ¿Qué esperan hallar en estos otros movimientos y grupos? ¿Por qué cambian los católicos su filiación religiosa? ¿Podríamos aprender algo de las estrategias pastorales que se aplican? ¿Qué debemos evitar? ¿En qué aspectos y cómo podemos mejorar los métodos de nuestra pastoral?

Pueden existir muchas razones por las que los católicos abandonen nuestra comunidad. En diálogo con los obispos de Ghana durante la vista *ad limina* de estos en 1993, Juan Pablo II hizo una observación sobre la que merece la pena reflexionar. El papa polaco señaló que «el atractivo de este movimiento está relacionado en parte con su evidente éxito a la hora de responder a las necesidades espirituales de las personas: al hambre que sus corazones sienten de algo más profundo, de sanación, de consuelo, de contacto con lo trascendente» [1352] . Por eso, deberíamos preguntarnos principalmente si brindamos esta ayuda y apoyo espiritual que las personas esperan de nosotros, si les ofrecemos suficiente alimento espiritual para saciar su hambre y sed de Dios. La forma en que celebramos nuestra liturgia, ¿resulta atractiva e interpelante? ¿Responden nuestras homilías a sus preguntas existenciales profundas? Nuestra respuesta a los movimientos de despertar [*Erweckung*] espiritual, por muy ambiguos que estos sean en muchos casos, no puede consistir sino en nuestra propia renovación espiritual.

2. Acentuación del ecumenismo espiritual

Las últimas observaciones sobre cómo deberíamos responder a la nueva situación nos devuelven a lo que ya hemos destacado como el verdadero corazón y núcleo del ecumenismo: el ecumenismo espiritual [1353] . Esta afirmación básica se inserta de modo especial en el presente contexto, ya que la confrontación con el movimiento pentecostal

constituye en esencia, conforme al último análisis, un problema y una tarea espirituales. Sin espiritualidad todas nuestras actividades devienen máquinas sin alma, por muy buenas, necesarias y útiles que sean.

Reconozco que «espiritualidad» es un término ambiguo y del que a menudo se abusa [1354] . Los profetas veterotestamentarios, el propio Jesús y los escritos del Nuevo Testamento son los primeros que critican con dureza todas las formas de falsa devoción, como, por ejemplo, la piedad sin justicia ni amor, la oración como mera palabrería o como una forma interesada del ver y dejarse ver, etc. Hoy existe el peligro de incurrir en una espiritualidad puramente subjetiva de sentimientos sin contenidos, que deviene arbitraria, relativista, sincretista y, a la postre, intrascendente y vacua. La espiritualidad, tal como nosotros la entendemos, no desatiende el mensaje objetivo del Evangelio, sino que lo hace suyo, lo guarda y medita en su corazón, como María (cf. Lc 2,19.51), y lo realiza con toda el alma y toda la vida. No hay espiritualidad –en esencia, la dimensión contemplativa y mariana de la vida cristiana– sin discernimiento de espíritus, cuyo criterio decisivo es la persona y el mensaje de Jesucristo (cf. 1 Cor 12,3; 1 Jn 4,1-3). Esta es una de las razones por las que *Ecclesia in Asia* hace tanto hincapié en que el Espíritu y Jesucristo son inseparables [1355] .

La lectura, el estudio y la meditación de la Biblia son fundamentales para la espiritualidad cristiana. El Vaticano II recomendó sobre todo la reavivación de la *lectio divina*, la lectura de la Sagrada Escritura en el marco de la oración [1356] . Es la mejor base para la formación ecuménica tanto de los fieles como del clero. La meta del ecumenismo radica en último término en la participación en la oración sacerdotal del Señor por la unidad de sus discípulos: «No solo ruego por ellos, sino también por los que han de creer en mí por medio de sus palabras. Que todos sean uno; como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me enviaste» (Jn 17,20-21).

Por último, la celebración de la liturgia de un modo digno es un elemento decisivo. En este aspecto podemos aprender del movimiento carismático y utilizar formas adecuadas de inculturación [1357] . Pero el *ars celebrandi* del presbítero y la *actuosa participatio* de los creyentes [1358] no se refieren primordialmente a actividades y gestos exteriores, a la música popular, etc., sino que incluyen formas interiores de participación, actitudes de oración y meditación, momentos de silencio, etc. En su encíclica *Ecclesia de*

eucharistia, el papa Juan Pablo II habló del *stupor eucharisticus*, el «asombro ante la eucaristía», que debemos reaprender [1359] .

La celebración de la eucaristía no puede ser la única forma de adoración. Para muchos que más o menos siguen siendo catecúmenos resulta más adecuada la liturgia de la palabra. Además, la piedad popular no debería caer en el olvido, aunque con frecuencia precisa de una renovación [1360] . El éxito de los movimientos carismático y pentecostal y sus formas de oración nos recuerda que no debemos minusvalorar la importancia de una liturgia viva de la palabra, con homilías interpeladoras, oraciones espontáneas y formas renovadas de piedad popular.

3. Prioridad de la evangelización y la catequesis

Los sacramentos son sacramentos de la fe, pero la fe nace de la escucha del mensaje (cf. Rom 10,17). De ahí que, después el concilio Vaticano II, los papas hayan acentuado reiteradamente la prioridad de la evangelización y el anuncio del Evangelio. Pablo VI vio en ello la verdadera identidad de la Iglesia [1361] . Y *Ecclesia in Asia* habla por extenso de la primacía del anuncio [1362] , pero también de la vida cristiana como anuncio [1363] .

De ahí que el anuncio o la predicación sea lo más importante para afrontar los nuevos retos; o, dicho de manera más concreta y directa: las catequesis y homilías vivas, llenas de gracia y fuerza, como aparecen reflejadas en el relato de los Hechos de los Apóstoles sobre Esteban (cf. Hch 6,8). Homilías que den un enérgico testimonio personal de fe; homilías que no se ocupen de cuestiones de segundo rango ni de cuestiones de política eclesial, sino del verdadero núcleo del Evangelio y traten de Dios y de Jesucristo; homilías, por último, que aborden las cuestiones espirituales reales y afecten a la vida de los fieles. Aunque las homilías de los pastores de los pentecostales tengan aspectos espectaculares que nosotros no podemos ni queremos emular, de ellas podemos hasta cierto punto aprender cómo interpelar hoy a las personas.

Una de las razones por las que tantos creyentes abandonan la Iglesia para incorporarse a grupos pentecostales o carismáticos de otro tipo es sencillamente la ignorancia en lo relativo a la fe católica y la receptividad a la propaganda de las sectas. Según parece, la mayoría de los afectados son católicos que viven en regiones rurales o los pobres urbanos, cuya fe carece de raíces profundas. Nuestra respuesta a este reto

debe consistir en nuevos esfuerzos catequéticos para hacer más profunda la intelección de la fe católica, de suerte que los católicos puedan resistirse a esta propagada y a estas acusaciones contra la Iglesia católica. Se necesita una mejor formación en la fe, en especial para los católicos menos formados y para quienes residen en zonas rurales [1364] . Si hay algo que nuestros fieles pueden aprender de los pentecostales es la capacidad de hablar sobre su fe y dar testimonio personal de ella.

Para hacer frente al reto del proselitismo, se necesita en primer lugar un plan pastoral y un programa que ayuden a los fieles católicos a profundizar en su fe, de suerte que valoren y estimen su propia condición católica y ello propicie una comprensión adecuada de la Iglesia y el amor a ella. Pienso aquí en la tarea de la evangelización en general y, sobre todo, en una catequesis continua en todos los niveles, pero en especial para los jóvenes en el sistema de educación primaria, secundaria y terciaria, donde grupos de estudiantes llenos de empuje y dinamismo, como es el caso de Campus Crusade, suelen ser muy activos. Los programas pastorales para este fin deben incluir una dimensión ecuménica que ayude a proveer a los fieles de una identidad católica abierta y a valorar positivamente a los demás cristianos en vez de rechazarlos o hablar negativamente de ellos. Los fieles deben ser formados de modo tal que su identidad les posibilite encontrarse con otros cristianos de manera madura, hondamente convencidos y orgullosos de ser católicos. Ahí radica la relevancia de la formación ecuménica de los fieles.

De la tarea de la catequesis forma parte la preparación de catequistas bien formados, capaces de guiar a otros en la formación creyente. El *Directorio de ecumenismo* subraya la importancia de tal formación y hace detalladas propuestas al respecto [1365] . Esboza los medios de la formación y los escenarios o lugares donde debe realizarse (parroquias, escuelas, grupos, asociaciones, movimientos eclesiales, etc.). De modo análogo acentúa la importancia de la formación doctrinal de todos los que están comprometidos en el trabajo pastoral y dirige simultáneamente la atención a la formación en instituciones educativas superiores. En este contexto, el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos ha publicado asimismo un documento que contiene útiles indicaciones para la formación de los estudiantes de teología, con vistas a prepararlos para un futuro desempeño pastoral en diferentes niveles [1366] .

4. Sentirse en casa en la Iglesia

Así como los dones del Espíritu no se refieren solo al individuo, sino que siempre tienen una dimensión eclesial, así también la fe posee una doble dimensión. Esto no debe quedarse en una mera afirmación abstracta. Las personas quieren y deben poder sentirse en casa en la Iglesia. No pueden ser tan solo objeto de los esfuerzos pastorales, sino que siempre deben ser, en mayor medida aún, sujetos; querrían una Iglesia que se entienda como comunidad y en la que ellos puedan participar activamente. «La comunión eclesial implica que cada Iglesia local se convierta en lo que los padres sinodales llamaron una "Iglesia participativa", es decir, una Iglesia en la que cada uno viva su vocación propia y cumpla su función» [1367] . Eso lo posibilita, por regla general, la vida parroquial. «La comunión eclesial, aun conservando siempre su dimensión universal, encuentra su expresión más visible e inmediata en la *parroquia*.Ella es la última localización de la Iglesia; es, en cierto sentido, *la misma Iglesia que vive entre las casas de sus hijos y de sus hijas*» [1368] .

Por desgracia, en algunas partes del Tercer Mundo las parroquias suelen ser tan grandes en extensión o número de feligreses que los fieles no se sienten en casa en ellas. Incluso puede darles la impresión de que se les olvida o desatiende, mientras que en las pequeñas comunidades de las sectas sí tienen la sensación de encontrarse en casa y se sienten aceptados, estimados y acogidos. La respuesta a ello puede consistir en generar en nuestras parroquias un ambiente familiar mediante pequeñas comunidades, talleres de oración, grupos de jóvenes, etc., y mediante la formación de laicos para dirigir tales grupos.

En esta perspectiva, la exhortación postsinodal *Ecclesia in Asia* afirma: «En cada diócesisla parroquiasigue siendo el lugar ordinario donde los fieles se reúnen para crecer en la fe, para vivir el misterio de la comunión eclesial y para participar en la misión de la Iglesia. Por eso, los padres sinodales apremiaron a los párrocos a idear modos nuevos y eficaces de guiar pastoralmente a los fieles, de forma que todos, en especial los pobres, se sientan en verdad parte de la parroquia y de todo el pueblo de Dios. La programación pastoral junto con los laicos debería ser habitual en todas las parroquias. Asimismo, el sínodo destacó que la parroquia debería ofrecer a los jóvenes más oportunidades de amistad y comunión mediante actividades de apostolado juvenil organizado y asociaciones de jóvenes. Nadie debería quedar excluido*a priori*, por razón de su

condición social, económica, política, cultural o educativa, de participar plenamente en la vida y en la misión de la parroquia; y, de la misma forma que todo seguidor de Cristo tiene un don que ofrecer a la comunidad, la comunidad debería estar dispuesta a recibir el don de cada uno y a beneficiarse de él» [1369] .

«La presencia de esas pequeñas comunidades no hace inútiles las instituciones y las estructuras establecidas, que la Iglesia sigue necesitando para cumplir su misión». Otro tanto vale para «el papel de losmovimientos de renovaciónen la edificación de la comunión, cuando ofrecen la oportunidad de una experiencia de Dios más profunda a través de la fe y los sacramentos, e impulsan a la conversión de vida. A los pastores les corresponde la responsabilidad de guiar, acompañar y apoyar a esos grupos, de forma que se integren en la vida y en la misión de la parroquia y de la diócesis. Quienes formen parte de asociaciones o movimientos deberían apoyar a la Iglesia local y no presentarse como alternativas a las estructuras diocesanas y a la vida parroquial. La comunión crece mucho más firmemente cuando los responsables locales de esos movimientos actúan juntamente con los pastores con espíritu de caridad para el bien de todos (cf.1 Cor 1,13)» [1370] .

Construir una vida parroquial de semejante índole familiar, con pequeñas comunidades, grupos, movimientos, etc., puede ser también la respuesta a la afirmación que a menudo se oye según la cual las personas abandonan la Iglesia porque han encontrado su lugar en las pequeñas comunidades de las sectas. A menudo puede haber también aspectos materiales, como la promesa de ayuda económica, mediante los cuales las personas son compradas, aunque con el tiempo se sientan traicionadas y decepcionadas. De hecho, estos grupos suelen disponer de recursos económicos de los que nosotros sencillamente carecemos. Bajo ningún concepto deseamos nosotros comprar a los fieles. Concentrémonos en que no se trata sin más de una cuestión de dinero, sino quizá de una deficiente sensibilidad para –y una deficiente atención a– necesidades sociales básicas, de una cuestión de preocupación social y caritativa. Los pentecostales entran a menudo en contacto con nuestros fieles con motivo de una tragedia, un accidente, un caso de extrema necesidad, etc. Entonces se plantea la pregunta: ¿por qué ellos están atentos y nosotros no? Esto no es en primer lugar una cuestión de dinero, sino de atención y sensibilidad.

V. Conclusión

El ecumenismo es una de las contribuciones esenciales a la Iglesia del futuro, a una Iglesia que sea signo e instrumento de reconciliación, paz y unidad en medio de los conflictos que enfrentan a civilizaciones y naciones. Ser sacramento del diálogo entre Dios y el hombre, así como entre unos seres humanos y otros, no solo forma parte de la esencia y misión de la Iglesia en el futuro, sino que es también la realidad de la actual nueva fase de la peregrinación ecuménica en el encuentro con las nuevas comunidades cristianas, que se entienden a sí mismas como efusión del Espíritu. En la situación actual, la Iglesia se ve confrontada con múltiples retos, pero vive también un *kairós* para la propia renovación espiritual. Tiene la posibilidad de recibir el don de un nuevo Pentecostés –del que el papa Juan XXIII habló en la ceremonia de apertura del concilio– y de realizar de forma más completa y profunda su propia esencia como morada, casa y templo del Espíritu Santo. Asia podrá ser entonces realmente «tierra de promisión y esperanza para la humanidad entera».

AA = *Apostolicam actuositatem*, decreto del Vaticano II sobre el apostolado de los seglares

AAS = *Acta Apostolicae Sedis*, Roma 1909ss

AG = *Ad gentes*, decreto del Vaticano II sobre la actividad misionera de la Iglesia

AKathKR = *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, Mainz 1857ss

Ang = *Angelicum*, Roma 1924ss

BSLK = *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, ed. por el Deutscher Evangelischen Kirchenausschuß, Göttingen 1956[3]

CA = *Confessio Augustana*, Confesión de Augsburgo (incluida en BSELK)

Cath (M) = *Catholica. Vierteljahresschrift für Ökumenische Theologie*, Paderborn/Münster 1932ss

CCEO = *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Código de los cánones de las Iglesias orientales (católicas)

CCL = = *Corpus Christianorum Series Latina*, 194 vols., Turnholt 1953ss

CD *Christus Dominus*, decreto del concilio Vaticano II sobre el ministerio de los obispos

CFT = *Conceptos fundamentales de la teología*, 4 vols., dir. por H. Fries, Cristiandad, Madrid 1966 [orig. al.: HThG]

CIC (1917) = *Codex Iuris Canonici*, Roma 1917

CIC (1983) = *Codex Iuris Canonici*, Código de Derecho Canónico, Roma 1983

COD = *Conciliorum oecomenicorum decreta*, ed. G. Alberigo et al., Bologna 1991[4]

Conc (D) = *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*, Einsiedeln/Mainz 1965ss

Conc (Esp) = *Concilium. Revista internacional de teología*, Verbo Divino, Estella, 1965ss

CR = *Corpus Reformatorum*, vols. 1-28 (Melanchthon), 1834-1860; vols. 24-87 (Calvino), 1863-1900; vols. 88ss (Zuinglio), 1905ss

CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 95 vols., Salzburg 1866ss

CSP = *Les canons des synodes particuliers*, ed. P. P. Joannou, Grottaferrata, Roma 1962

CT = *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova Collectio*, ed. por la Görres Gesellschaft, 13 vols., Freiburg i.Br. 1901-2001

DCDJ = *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*, emitida por la Federación Luterana Mundial y el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, 1999

DH = H. Denzinger y P. Hünermann, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, latín-alemán, Freiburg i.Br. 1991[37] [trad. esp. de los textos orig.: *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 2006]

DiaEc = *Diálogo Ecuménico*, Salamanca 1945ss

DV = *Dei Verbum*, constitución dogmática del Vaticano II sobre la divina revelación

DwÜ = *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, vols. 1-4, Paderborn / Frankfurt a.M. 1983-2010

EK = *Evangelische Kommentare*, Stuttgart 1968ss

EKL[3] = *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, 3.ª ed., 4 vols. e Índices, ed. por E. Fahlbusch, Göttingen 1986-1997

EO = *Enchiridion oecumenicum*, 2 vols., ed. por A. González Montes, Centro de Estudios Orientales Juan XXIII y Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1986 y 1993

FS = *Festschrift*, libro homenaje

GS = *Gaudium et spes*, constitución pastoral del Vaticano II sobre la Iglesia en el mundo actual

HD = *Historia de los Dogmas*, varios tomos, BAC, Madrid 1973ss [trad. esp. parcial de HDG]

HDG = *Handbuch der Dogmengeschichte*, 21 tomos, dir. por M. Schmaus et al., Freiburg/Basel/Wien 1951ss, en curso de publicación [trad. esp. parcial: *Historia de los Dogmas*, BAC, Madrid 1973ss]

HerKorr = *Herder Korrespondenz*, Freiburg i.Br 1946ss

HistIgl = *Manual de historia de la Iglesia*, dir. por H. Jedin, 10 vols., Herder, Barcelona 1966-1987 [orig. al.: HKG]

HKG = *Handbuch der Kirchengeschichte*, 7 vols., ed. por H. Jedin, Freiburg i.Br. 1962-1999 [trad. esp.: HistIgl]

HThG = *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 2 vols., dir. por H. Fries, München 1962-1963 [trad. esp.: CFT]

IkaZ = *Internationale katholische Zeitschrift «Communio»* (a partir de 1979, con algunas interrupciones, algunos de sus artículos se publican también en español en la *Revista Internacional de Teología «Communio»*)

KNA = *Katholische Nachrichtenagentur*, agencia de noticias

KuD = *Kerygma und Dogma*, Göttingen, 1955ss

LG = *Lumen gentium*, constitución dogmática del Vaticano II sobre la Iglesia

LThK.E = *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2.ª ed., volúmenes suplementarios: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, Freiburg 1966-1968

$LThK^2$ = *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2.ª ed., 10 vols. e Índices, dir. por J. Höfer y K. Rahner, Freiburg i.Br. 1957-1967

$LThK^3$ = *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3.ª ed., 10 vols. e Índices, dir. por W. Kasper et al., Freiburg i.Br. 1993-2001

MThZ = *Münchner theologische Zeitschrift*, München 1950ss.

NRTh = *Nouvelle Revue théologique*, Bruxelles/Brussel 1869ss

OCWK = Obra Completa de Walter Kasper, edición en lengua española publicada por la editorial Sal Terrae [orig. al.: WKGS]

OE = *Orientalium ecclesiarum*, decreto del Vaticano II sobre las Iglesias orientales católicas

ÖR = *Ökumenische Rundschau*, Leipzig 1952ss

PCPUC = Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos

PG = *Patrologia Graeca*, ed. por J. P. Migne, 161 volúmenes, Paris 1857-1866

PL = *Patrologia Latina*, ed. por J. P. Migne, 217 volúmenes, Paris 1878-1890

PO = *Presbyterorum ordinis*, decreto del Vaticano II sobre el ministerio y vida de los presbíteros

RGG^{2} = *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 2.ª ed., 5 vols. e Índices, dir. por H. Gunkel y L. Zscharnack, Tübingen 1927-1932

RGG^{3} = *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, [3.ª ed., 6 vols. e Índices, dir. por K. Galling, Tübingen 1957-1962

RGG^{4} = *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, [4.ª ed., 8 vols. e Índices, dir. por H. D. Betz, E. Jüngel et al., Tübingen 1998-2007

RHPhR = *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, Strasbourg 1921ss

RScPhTh = *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris 1907ss

RSR = *Recherches de science religieuse*, Paris 1910ss

RTL = *Revue théologique de Louvain*, Louvain 1970ss

SC = *Sacrosanctum concilium*, constitución del concilio Vaticano II sobre la sagrada liturgia

SChr = *Sources Chrétiennes*, Paris 1941ss

StdZ = *Stimmen der Zeit*, Freiburg i.Br. 1871ss

ThGl = *Theologie und Glaube*, Paderborn 1909ss

ThLZ = *Theologische Literaturzeitung*, Leipzig 1876ss

ThPh = *Theologie und Philosophie. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie*, Freiburg i.Br. 1966ss

ThQ = *Theologische Quartalschrift*, Tübingen et al. 1818ss

ThSt = *Theological Studies*, Milwaukee (Wisc.) 1940ss

ThWNT = *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 10 vols., ed. por G. Kittel, cont. por G. Friedrich, Stuttgart 1933ss

TRE = *Theologische Realenzyklopädie*, 36 vols. e Índices, dir. por H. Balz, G. Krause y G. Müller, Berlin 1974-2004 (Índices en 2010)

UR = *Unitatis redintegratio*, decreto del Vaticano II sobre ecumenismo

US = *Una Sancta. Rundbriefe für interkonfesionelle Begegnung*, Meitingen 1951ss

WA = Martín Lutero, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883ss

(WA Br = designa los volúmenes que contienen la correspondencia de Lutero; y WA Tr = aquellos en los que se recogen los llamados «discursos de sobremesa», los *Tischreden*)

WKGS = *Walter Kasper Gesammelte Schriften*, Herder, Freiburg i.Br, 18 vols. [trad. esp.: OCWK]

ZThK = *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Tübingen 1891ss

Diálogo con las Iglesias de la Reforma

I. Escritos confesionales

1. «Katholische Anerkennung der Confessio Augustana».

   Publicado con el título: «Was bedeutet das – Katholische Anerkennung der Confessio Augustana?», en: *KNA – Ökumenische Informationen* 23, 8 de junio de 1977, 5-8. Apareció además en: H. Meyer, H. Schütte y H. J. Mund (eds.), *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?* (Ökumenische Perspektiven 9), Frankfurt a.M. 1977, 151-156. El texto que aquí se traduce corresponde a esta última publicación.

2. «Das Augsburger Bekenntnis im evangelisch-katholischen Gespräch».

   En: ThQ 160 (1980), 82-95.

3. «Bekenntnis und Bekenntnisgemeinschaft in katholischer Sicht».

   En: H. Meyer y H. Schütte (eds.), *Confessio Augustana: Bekenntnis des einen Glaubens*, Paderborn / Frankfurt a.M. 1980, 22-46.

4. «Das Kirchenverständnis der Confessio Augustana».

   En: E. Iserloh (ed.), *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche. Internationales Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum in Augsburg vom 03. bis 07. September 1979*, Münster 1980, 396-410.

5. «Die Confessio Augustana in katholischer Sicht».

   En: H. Meyer (ed.), *Augsburgisches Bekenntnis im ökumenischen Kontext*, Stuttgart 1980, 83-106. Publicado además en: *450 Jahre Reformation in Heilbronn. Ursachen, Anfänge, Verlauf bis 1555. Ausstellung des Stadtarchivs im Deutschhof in Heilbronn vom 26. Oktober bis 30. November 1980*, Heilbronn 1980, 37-51; *450 Jahre Reformation. Schorndorf im Spätmittelalter und in der Reformationszeit: Eine Ausstellung des Stadtarchivs Schorndorf im Rathaus der Stadt, 22. November bis 20. Dezember 1987*, Schorndorf 1987, 18-28. El texto que aquí se traduce corresponde a la publicación mencionada en primer lugar.

6. «Die gesamtchristliche Relevanz der reformatorischen Bekenntnisschriften».

En: P. Meinhold (ed.), *Kirche und Bekenntnis*, Wiesbaden 1980, 123-144.

7. «Gegebene Einheit – Bestehende Schranken – Gelebte Gemeinschaft».

En: R. Kolb (ed.), *Confessio Augustana. Den Glauben bekennen: 450-Jahrfeier des Augsburger Bekenntnisses. Berichte – Referate – Aussprachen*, Gütersloh 1980, 151-158.

8. «Kirchenverständnis und Kircheneinheit nach der Confessio Augustana».

En: K. Lehmann y E. Schlink (eds.), *Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche. Die ökumenische Tragweite der Confessio Augustana*, Freiburg i.Br. 1982, 28-57.

II. Ministerios y sacramentos

9. «Petrusamt und Einheit der Kirche».

En: *Der christliche Erzieher* (1965), n. 2/3, 1-4; (1966), n. 1/2, 2-5; n. 3, 2-6.

10. «Zur Frage der Anerkennung der Ämter in den lutherischen Kirchen».

En: ThQ 151 (1971), 97-109. Publicado además en: H. Meyer (ed.), *Evangelium – Welt – Kirche*, Frankfurt a.M. 1975, 399-414. El texto que aquí se traduce corresponde a la publicación mencionada en primer lugar.

11. «Konvergenz und Divergenz in der Amtsfrage».

En: Conc(D) 8 (1972), 297-299.

12. «Ökumenischer Konsens über das kirchliche Amt?».

En: StdZ 191 (1973), 219-230.

13. «Ökumenischer Fortschritt im Amtsverständnis».

En: K. H. Schuh (ed.), *Amt im Widerstreit*, Berlin 1973, 52-58.

14. «Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche. Zur gegenwärtigen Diskussion um das Petrusamt in der Kirche».

En: Cath (M) 32 (1978), 1-23. Publicado además en: J. Ratzinger (ed.), *Dienst an der Einheit: Zum Wesen und Auftrag des Petrusamts*, Düsseldorf 1978, 81-104. El

texto que aquí se traduce corresponde a la publicación mencionada en primer lugar.

15. «Der Bischof von Rom als Diener der Einheit».

En: W. Sanders (ed.), *Bischofsamt – Amt der Einheit: Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, München 1983, 85-103.

16. «Taufe, Eucharistie und Amt in der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion. Bemerkungen zum Lima-Papier».

En: L. Lies (ed.), *Praesentia Christi* (FS J. Betz), Düsseldorf 1984, 293-308.

17. «Das Petrusamt als Dienst der Einheit. Die Lehre des I. und II. Vatikanischen Konzils und die gegenwärtige Diskussion».

En: *Das Papstamt – Dienst oder Hindernis für die Ökumene? Mit Beiträgen von V. v. Aristi u. a.*, Regensburg 1985, 113-138.

18. «Die apostolische Sukzession als ökumenisches Problem».

En: W. Pannenberg (ed.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, vol. 3: *Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*, Freiburg i.Br. / Göttingen 1990, 329-349.

19. «Apostolische Sukzession im Kontext der Ökumene».

Publicado con el título «Apostolische Sukzession im Kontext der Ökumene – Sukcesja apostolska w kontekscie ekumenizmu», en: P. Jaskóly (ed.), *Veritati et Caritati. W Sluzbie Teologii i Pojedenania* (FS A. Nossol), Oppeln 1992, 346-355; conferencia impartida originariamente en inglés el 3 de octubre de 1991 en St. Mary's Seminary & University, Baltimore (EE. UU.).

20. «Das Petrusamt in ökumenischer Perspektive».

En: S. Hell y L. Lies (eds.), *Papstamt. Hoffnung, Chance, Ärgernis. Ökumenische Diskussion in einer globalisierten Welt*, Innsbruck 2000, 211-233.

21. «Ekklesiologische und ökumenische Implikationen der Taufe».

En: A. Raffelt y B. Nichtweiß (eds.), *Weg und Weite* (FS K. Lehmann), Freiburg 2001, 581-599.

22. «Eine Diskussion um den Petrusdienst».

En: W. Kasper, *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*, Freiburg i. Br. 2005, 181-202.

23. «Die Taufe als Band der Einheit und als Ruf zur Einheit».

Publicado por primera vez en el presente volumen. Conferencia impartida el 27 de junio de 2011 durante la Jornada Ecuménica de Estudio de la diócesis de Hildesheim en el Centro Eclesial Ecuménico del Monte Mühlen, en Hannover.

III. La doctrina de la justificación

24. «In allem Christus bekennen. Einig in der Rechtfertigungslehre als Mitte und Kriterium des christlichen Glaubens?».

En: *KNA: Ökumenische Information* 32, 12. August 1997, 5-7.

25. «Von Würde und Hoffnung des Menschen. Zur jüngsten ökumenischen Diskussion um die Rechtfertigungslehre».

En: *Neue Züricher Zeitung* 207, 8. September 1998, 46.

26. «Meilenstein auf dem Weg der Ökumene».

En: StdZ 217 (1999), 736-739.

27. «Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre – ein ökumenischer Meilenstein».

Publicado por primera vez en el presente volumen. Conferencia pronunciada en el año 2000.

28. «Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre».

En: W. Kasper, *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*, Freiburg i.Br. 2005, 162-180.

29. «Zehn Ablass-Thesen».

Publicado por primera vez en el presente volumen. Conferencia pronunciada en el año 2000.

30. «Paulusjahr und Ablass – Hindernis oder Hilfe für die Einheit der Christen?».

Publicado por primera vez en el presente volumen. Conferencia pronunciada en 2008.

Diálogo con las Iglesias ortodoxas

31. «Theologische Hintergründe im Konflikt zwischen Moskau und Rom».
    En: *Ost-West – Europäische Perspektiven* 3 (2002/3), 230-239.

32. «Der Dialog zwischen Ost und West. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft».
    Publicado por primera vez en el presente volumen. Conferencia impartida en 2002.

33. «Ökumene zwischen Ost und West. Stand und Perspektiven des Dialogs mit den orthodoxen Kirchen».
    En: StdZ 221 (2003), 151-164.

34. «Katholische Bistümer in Russland. Bemerkungen zur Diskussion um das Verständnis des kanonischen Territoriums».
    En: StdZ 221 (2003), 523-530.

35. «Die Lehre vom Heiligen Geist und die Annäherung zwischen Ost und West».
    En: W. Kasper, *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*, Freiburg i.Br. 2005, 132-161.

36 «Katholische Kirche und Orthodoxie».
    Publicado por primera vez en el presente volumen. Conferencia pronunciada durante la visita del cardenal Walter Kasper a Georgia del 31 de enero al 4 de febrero de 2006.

Diálogo con las Iglesias anglicanas

37. «Votum zur Frage der Ordination von Frauen zum Bischofsamt in der Kirche von England».
    Publicado por primera vez en el presente volumen. Conferencia pronunciada en 2006.

38. «Römisch-katholische Überlegungen zur Anglikanischen Gemeinschaft».

Publicado por primera vez en el presente volumen. Conferencia pronunciada en inglés con el título: «Roman Catholic Reflections on the Anglican Communion» en la Conferencia de Lambeth el 30 de julio de 2008 [trad. al alemán: Dr. Ulrich Ruh].

Diálogo con las Iglesias pentecostales y libres

39. «Der Heilige Geist und der ökumenische Dialog. Theologische und praktische Dimensionen».

Publicado por primera vez en el presente volumen. Conferencia en inglés pronunciada con el título: «The Holy Spirit and Ecumenical Dialogue: Theological and Practical Dimensions», en la Duquesne University, Pittsburgh (EE. UU.), el 9 de octubre de 2006 [trad. al alemán: Dr. Ulrich Ruh].

40. «Das gegenwärtige ökumenische Engagement in Asien».

Publicado por primera vez en el presente volumen. Conferencia pronunciada en inglés en 2005 con el título: «The Ecumenical Commitment in Asia Today» [trad. al alemán: Dr. Stephan Weber].

Notas

[1] . Cf. V. PFNÜR, *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologen zwischen 1530 und 1535* (Veröffentl. des Instituts für europäische Geschichte Mainz 60), Wiesbaden 1970; ÍD., «Das Problem des Amtes in heutiger lutherisch-katholischer Begegnung»: Cath (M) 28 (1974), 114-134; ÍD., «Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche?»: IKaZ 5 (1976), 374-381 y 477s.

[2] . Cf. J. RATZINGER, «Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus»: *Bausteine für die Einheit der Christen* 17 (1977), n. 65, 6-14; ÍD., «Anmerkungen zu einer "Anerkennung" der Confessio Augustana durch die Katholische Kirche»: MThZ 29 (1978), 225-237.

[3] . Cf. espec. H. MEYER, H. SCHÜTTE y H. J. MUND (eds.), *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche* (Ökumenische Perspektiven 9), Frankfurt a.M. 1977; H. FRIES et al. (eds.), *Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe?*, Regensburg 1979; *Confessio Augustana und Confutatio* (Internationales Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum in Augsburg vom 3.-7. Sept. 1979); E. ISERLOH y B. HALLENSLEBEN (eds.), *Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche* (RGST 118), Münster 1980; H. MEYER et al., *Confessio Augustana. Bekenntnisse des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, Paderborn 1980.

[4] . Cf. J. A. MÖHLER, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Köln/Olten 1958 [trad. esp.: *Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe*, Cristiandad, Madrid 2000^5].

[5] . Cf. H. IMMENKÖTTER, *Um die Einheit im Glauben. Die Unionsverhandlungen des Augsburger Reichstages im August und September 1530*, Münster 1973.

[6] . Cf. P. FRAENKEL, *Testimonia Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon*, Genève 1961.

[7] . Cf. V. PFNÜR, *Einig in der Rechtfertigungslehre?* (cf. *supra*, nota 1).

[8] . Cf. H. JORISSEN, «Steht die Bußlehre der Confessio Augustana einer Anerkennung durch die katholische Kirche im Wege?», en H. MEYER, H. SCHÜTTE y H. J. MUND (eds.), *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?* (cf. *supra*, nota 3), 132-150.

[9] . Cf. COMISIÓN MIXTA CATÓLICO-ROMANA Y EVANGÉLICO-LUTERANA, *Das Herrenmahl*, Paderborn / Frankfurt a.M. 1978 [trad. esp.: «La Cena del Señor», en EO I, 292-320].

[10] . Al respecto, cf. E. ISERLOH, «Die protestantische Reformation», en HKG 4, 267 [trad. esp.: «La Reforma protestante», en HistIgl 5].

[11] . Así se pronuncia todavía, por ejemplo, H. BORNKAMM, *Der protestantische Mensch nach dem Augsburgischen Bekenntnis* (Schriften der hessischen Hochschulen), Gießen 1930; ÍD., «Augsburger Bekenntnis», en RGG^3 1, 733-736, espec. 735.

[12] . J. LORTZ habla de penetración del espíritu ilustrado y relativista, de irrupción de la banalización y la relativización y al mismo tiempo de la mezquina y astuta insinceridad de Melanchthon, de su tacticismo y gusto por las maniobras (cf. *Die Reformation in Deutschland*, vol. 2, Freiburg/Basel/Wien 1962^4, 53s [trad. esp.: *Historia de la Reforma*, vol. 2, Taurus, Madrid 1964]). Por el contrario, F. W. KANTZENBACH llama la atención, siguiendo a R. Stupperich, sobre la positiva influencia del humanismo de Melanchthon y su actitud ecuménica (cf. *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation*, Stuttgart 1957, 22s, 47ss y 93ss). Por último, S. WIEDENHOFER ha estudiado la relación, no precisamente ilustrado-liberal, de Reforma y humanismo

en Melanchthon, para destacar así a este como la gran figura ecuménica de su tiempo (cf. *Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon*, 2 vols., Bern / Frankfurt a.M. / München 1976, 103-109, espec. la síntesis en 491-501).

[13] . Cf. *Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530* (al cuidado de H. Immenkötter, CCath 33), Münster 1979, 97.

[14] . Cf. M. Lackmann, *Katholische Einheit und Augsburger Konfession*, Graz/Wien/Köln 1959.

[15] . Cf. A. Peters, «Geistliche Kernentscheidungen sowie theologische Mängel im Augsburgischen Bekenntnis», en *Die Confessio Augustana (CA) als Frage an die getrennten Kirchen* (11. Kirchberger Gespräch der Evangelischen Michaelsbruderschaft 13.-16. April 1978) [texto mecanografiado, 1978], 33-55.

[16] . Cf. H. A. Dombois, «Kirchenrechtliche Bemerkungen zur Anerkennung der CA», en *ibid.*, 66-79.

[17] . Cf. H. Meyer et al., *Confessio Augustana* (cf. *supra*, nota 3).

[18] . Cf. H. Asmussen, *Warum noch lutherische Kirche? Ein Gespräch mit dem Augsburgischen Bekenntnis*, Stuttgart 1949.

[19] . Cf. L. von Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, München/Leipzig 1924, vol. III, 183s. Al respecto, cf. K. Thieme, *Die Augsburgische Konfession und Luthers Katechismen auf theologische Gegenwartswerte untersucht*, Gießen 1930, 30ss.

[20] . Cf. F. Heiler, «Die Katholizität der Augustana»: *Hochkirche* 1930, número especial, 4-40.

[21] . En lo que sigue recurro a otras contribuciones mías sobre la *Confessio Augustana* ya publicadas y en parte reimpresas en el presente volumen, 23-48 y 76-189.

[22] . Cf. Ph. Melanchthon, *Apologia Confessionis Augustanae* VII, 7.

[23] . Cf. J. A. Jungmann, «Die Gnadenlehre im Apostolischen Glaubensbekenntnis», en Íd., *Gewordene Liturgie*, Innsbruck/Leipzig 1941, 173-189; H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris 1944; Íd., *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (Unam Sanctam 3), Paris 1952^5 [trad. esp.: *Catolicismo: aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid 1988]; Íd., *Méditation sur l'Église*, Paris 1953^2 [trad. esp.: *Meditación sobre la Iglesia*, nueva ed. rev., Encuentro, Madrid 2008]; Íd., «Credo… Sanctorum Communionem»: IKaZ 1 (1972), 18-32. Por parte luterana es importante sobre todo W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche*, Berlin 1954. Cf. la visión de conjunto que ofrece A. Piolanti, «Gemeinschaft der Heiligen», en LThK^2 4, 651-653.

[24] . Cf. P. Althaus, *Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken* I, München 1929; Íd., *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, 254-270.

[25] . E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München 1948^8, 273; cf. F. Brunstäd, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh 1951, 120ss.

[26] . Una opinión distinta sostienen J. Hamer, «Les pécheurs dans l'Église. Étude sur l'ecclésiologie de Melanchthon dans la Confessio d'Augsburg et l'Apologie», en *Reformation. Schicksal und Auftrag* (FS J. Lortz), vol. 1, Baden-Baden 1958, 193-207; E. Iserloh, «Die Confessio Augustana als Anfrage an Lutheraner und Katholiken im 16. Jahrhundert und heute»: Cath (M) 33 (1979), 42.

[27] . Para Agustín, cf. F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des Hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, München 1933, 233-256; J. Ratzinger, *Volk Gottes und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954, 136-158 [trad. esp.: *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia* (Obras Completas de Joseph Ratzinger 1), BAC, Madrid 2014]; Y. Congar, HDG III/3c, 2-9 [trad. esp. incluida en: Y. Congar, *Eclesiología: desde san Agustín hasta nuestros días* (HD III/3c-d), BAC, Madrid 1976].

[28] . Cf. WA 1, 236 (tesis 62): *Verus thesaurus ecclesiae est sacrosanctum evangelium gloriae et gratiae dei*, «El verdadero tesoro de la Iglesia es el sacrosanto evangelio de la gloria y la gracia de Dios». Para las consecuencias eclesiológicas de la doctrina de la justificación y la doctrina de las indulgencias de Lutero, cf. K.

HOLL, «Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff», en Íd., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, vol. 1, Tübingen 1927, 309ss.

[29] . Cf. E. KINDER, *Der evangelische Glaube und die Kirche. Grundzüge des evangelisch-lutherischen Kirchenverständnisses*, Berlin 1958, 57ss.

[30] . Cf. W. LOHFF, «Welche Folgen hätte eine Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche für die Evangelisch-Lutherische Kirche?», en H. Fries et al. (eds.), *Confessio Augustana* (cf. *supra*, nota 3), 193-206.

[31] . Cf. DH 1501-1505. Para la interpretación, cf. E. ORTIGUES, «Écritures et tradition apostolique au concile de Trente»: RSR 36 (1949), 271-299; J. R. GEISELMANN, «Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen», en M. Schmaus (ed.), *Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition*, München 1957, 124-206, espec. 133-167; Y. CONGAR, *Die Tradition und die Traditionen*, vol. 1, Mainz 1965, 192-217 [trad. esp. del orig. francés: *La tradición y las tradiciones*, vol. 1, Dinor, San Sebastián 1964]; J. RATZINGER, «Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffes», en Íd. y K. Rahner, *Offenbarung und Überlieferung* (QD 25), Freiburg/Basel/Wien 1965, 50-69 [trad. esp.: «Ensayo sobre el concepto de tradición», en Íd. y K. Rahner, *Revelación y tradición*, Herder, Barcelona 1971, 27-76].

[32] . Cf. CT I, 484s; V, 11.

[33] . Cf. DH 1507.

[34] . Cf. J. RATZINGER, «Tradition», en $LThK^2$ 10, 295.

[35] . Cf. H. MEYER (ed.), *Evangelium – Kirche – Welt. Schlußbericht und Referate der römisch-katholisch / evangelisch-lutherischen Studienkommission Das Evangelium und die Kirche, 1967-1971*, Frankfurt a.M. 1975, 21 (n. 50) [la referencia es a la «Relación de Malta», de la que existe trad. esp. en EO I, 265-292].

[36] . Cf. LG 8.

[37] . Cf. A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 1, Tübingen 1909^4 (reimpr.: Darmstadt 1964), 353s.

[38] . Cf. H. KÜNG, *Strukturen der Kirche* (QD 17), Freiburg i.Br. 1962 [trad. esp.: *Estructuras de la Iglesia*, Estela, Barcelona 1969^2].

[39] . Cf. DV 10.

[40] . Cf. J. E. KUHN, *Einleitung in die katholische Dogmatik*, Tübingen 1858^2, 87 y 91.

[41] . Cf. W. KASPER, «El reconocimiento católico de la *Confessio Augustana*», en el presente volumen, 23-29.

[42] . Cf. Y. CONGAR, «Die Rezeption als ekklesiologische Realität»: Conc (D) 8 (1972), 500-514 [trad. esp. del orig. francés: «La recepción como realidad eclesiológica»: Conc (Esp) 77 (1972), 57-85]; ÍD., «La “réception” comme réalité ecclésiologique»: RScPhTh 56 (1972), 369-403.

[43] . Cf. A. GRILLMEIER, «Konzil und Rezeption», en Íd., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg/Basel/Wien 1975, 303-334.

[44] . LG 23.

[45] . Cf. W. KASPER, «Die Einheit der Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil»: Cath (M) 33 (1979), 262-277.

[46] . Cf. H. MÜHLEN, *Morgen wird Einheit sein. Das kommende Konzil aller Christen: Ziel der getrennten Kirchen*, Paderborn 1974.

[47] . La investigación de los credos neotestamentarios se inicia con A. SEEBERG, *Der Katechismus der Urchristenheit* (1903) [reimpr.: Theologische Bücherei 26, München 1966) y es continuada luego por P. Feine, K. Holl y H. Lietzmann. Algunos estudios recientes importantes son: O. CULLMANN, *Die ersten christlichen*

Glaubensbekenntnisse (ThSt[B] 15), Zollikon/Zürich 1949; K. H. NEUFELD, *The Earliest Christian Confessions*, Leiden 1963; H. SCHLIER, «Die Anfänge des christologischen Dogmas», en B. Welte (ed.), *Zur Frühgeschichte der Christologie* (QD 51), Freiburg/Basel/Wien 1970.

[48] . Son importantes las investigaciones de F. Kattenbusch, H. Lietzmann, A. von Harnack y J. de Ghellinck; la mejor presentación reciente es la que ofrece J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, London 1960[2] [trad. esp.: *Primitivos credos cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1980].

[49] . Cf. J. H. NEWMAN, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre* (Ausgew. Werke 8), Mainz 1969 [trad. esp. del orig. inglés: *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII», Salamanca 1997].

[50] . IRENEO DE LYON, *Adv. haer.* III, 24, 1.

[51] . Cf. TERTULIANO, *Praescr.* 21.

[52] . Cf. DH 802.

[53] . Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* II/II, q. 1, a. 8.10.

[54] . Cf. J. KOOPMANS, *Das altkirchliche Dogma in der Reformation* (BEvTh 22), München 1955. Para la problemática actual, cf. W. THEURER, *Die trinitarische Basis des ökumenischen Rates der Kirchen*, Bergen-Enkheim 1967; H. J. URBAN, *Bekenntnis, Dogma, kirchliches Lehramt. Die Lehrautorität der Kirche in heutiger evangelischer Theologie*, Wiesbaden 1972.

[55] . Al respecto, cf. W. MAURER, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, vol. 2, Gütersloh 1978, espec. 19ss y 163ss; G. KRETSCHMAR, «Die Bedeutung der Confessio Augustana als verbindliche Bekenntnisschrift der Evangelisch-Lutherischen Kirche», en H. Fries et al. (eds.), *Confessio Augustana, Hindernis oder Hilfe?*, Regensburg 1979, 31-77.

[56] . WA 18, 603.

[57] . Ph. MELANCHTHON, «Loci communes von 1521», en Íd., *Ausgewählte Werke* II/1, ed. R. Stauberich, Güttersloh 1952, 7.

[58] . R. BULTMANN, «Das christologische Bekenntnis des ökumenischen Rates», en Íd., *Glauben und Verstehen*, vol. 2, Tübingen 1952, 252 [trad. esp.: *Creer y comprender*, vol. 2, Stvdivm, Madrid 1976].

[59] . Cf. sobre todo H. J. IWAND, «Wider den Mißbrauch des pro me als methodisches Prinzip in der Theologie»: ThLZ 79 (1954), 453-458; Íd., *Rechtfertigung und Christusglaube* (Theologische Bücherei 24), München 1961; E. SCHLINK, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München 1948[3], 120-126.

[60] . Cf. BSLK 769.

[61] . Cf. A. VON HARNACK, «In Sachen des Apostolikums», en Íd., *Reden und Aufsätze*, vol. 1, Gießen 1904, 221-226.

[62] . Tal es la posición, por ejemplo, de E. SCHLINK, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften* (cf. *supra*, nota 13), 23-55; W. LOHFF, «Bekenntnisschriften IV», en LThK[2] 2, 152; G. GLOEGE, «Bekenntnis», en RGG[3] 1, 994-1000. Véase, sin embargo, la columna 997 de este último texto: «Un credo conserva validez solamente mientras es capaz de desempeñar la función de exégesis escriturística».

[63] . Cf. G. EBELING, «Wort Gottes und kirchliche Lehre», en Íd., *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, Göttingen 1964, 155-174, espec. 168-172.

[64] . Cf. Y. CONGAR, «“Confession”, “Église” et “Communion”»: *Irénikon* 23 (1950), 3-36. La vinculación entre credo y *communio* sacramental la acentúan con mucha fuerza algunos teólogos luteranos como W. MAURER, *Bekenntnis und Sakrament* I, Berlin 1939; W. ELERT, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954.

[65] . Cf. CA I.

[66] . Cf. DH 1500.

[67] . Para la interpretación de Trento, cf. E. Ortigues, «Écritures et tradition apostolique au concile de Trente»: RSR 36 (1949), 271-299; J. R. Geiselmann, «Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen», en M. Schmaus (ed.), *Die mündliche Überlieferung*, München 1957, 123-206; J. Ratzinger, «Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs», en Íd. y K. Rahner, *Offenbarung und Überlieferung* (QD 25), Freiburg/Basel/Wien 1965, 25-69 [trad. esp.: «Ensayo sobre el concepto de tradición», en Íd. y K. Rahner, *Revelación y tradición*, Herder, Barcelona 1971, 27-76]; Y. Congar, *Die Tradition und die Traditionen*, vol. 1, Mainz 1965, 192-217 [trad. esp. del orig. francés: *La tradición y las tradiciones*, vol. 1, Dinor, San Sebastián 1964].

[68] . DH 1501.

[69] . Este equívoco es sugerido sobre todo por el índice temático de la edición oficial de los *Bekenntnischriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (BSLK), que en la entrada «tradición» (*Tradition*) remite a «disposición humana» (*Menschensatzung*).

[70] . DH 1507.

[71] . Cf. W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (WKGS 1), Freiburg i.Br. 2011, espec. 112-122 [trad. esp.: OCWK 1]; Y. Congar, «“Confession”, “Église” et “Communion”» (cf. *supra*, nota 18), 218-233; Íd., «Bref historique des formes du “magistère” et de ses relations avec les docteurs»: RScPhTh 60 (1970), 99-112.

[72] . Cf. A. Deneffe, «Dogma. Wort und Begriff»: *Scholastik* 6 (1931), 381-400 y 505-538; M. Elze, «Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche»: ZThK 61 (1964), 421-438; W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965, 28-38 [trad. esp.: *Dogma y palabra de Dios*, Mensajero, Bilbao 1968]; K. Rahner y K. Lehmann, «Kerygma und Dogma», en MySal (D) I, 639-660 [trad. esp.: «Kerigma y doma», en MySal (Esp) I, 704-728]; G. Soll, «Dogma und Dogmenentwicklung», en HDG I/5.

[73] . Cf. DH 3074. Aquí no podemos ocuparnos del debate sobre la infalibilidad desencadenado por H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1970 [trad. esp.: *¿Infalible? Una pregunta*, Herder, Barcelona 1971]. En el contexto ecuménico resulta recomendable referirse a interpretaciones que hayan sido más o menos recibidas en la teología católica. Cf. espec. G. Thils, *L'infaillibilité pontificale. Sources – conditions – limites*, Gembloux 1969 [trad. esp.: *La infalibilidad pontificia: fuentes, condiciones, límites*, Sal Terrae, Santander 1972]. Importantes propuestas de solución a este problema, sobre el cual todavía no se ha terminado de debatir, se encuentran en el documento resultante del diálogo entre luteranos y católicos en Estados Unidos: cf. «Teaching Authority and Infallibility in the Church. Common Statement»: ThSt 39 (1979), 113-166.

[74] . Cf. DH 2803s.

[75] . Cf. DH 3903s.

[76] . Cf. DH 3020.

[77] . Para lo que sigue, cf. H. de Lubac, *Credo. Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses*, Einsiedeln 1975 [trad. esp. del orig. francés: *La fe cristiana*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1988].

[78] . Cf. Tomás de Aquino, *S.th.* II/II, q. 2, a. 2.

[79] . Cf. DV 5.

[80] . Cf. DH 806.

[81] . Cf. Tomás de Aquino, *S.th.* II/II, q. 1, a. 2 ad 2.

[82] . *Ibid.*, q. 1, a. 6.

[83] . Cf. *ibid.*, q. 1, a. 6 ad 1; q. 1, a. 8; q. 4, a. 1; y *passim*.

[84] . Cf. DH 1533s.

[85] . Cf. S. Pfürtner, *Luther und Thomas im Gespräch. Über Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung* (Thomas im Gespräch, 5), Heidelberg 1961; O. H. Pesch, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematischen Dialogs* (Walberberger Studien 4), Mainz 1967.

[86] . Al respecto, cf. H. de Lubac, *Credo* (cf. *supra*, nota 31), 276ss.

[87] . Cf. DV 11s.

[88] . Cf. DV 21 y 24.

[89] . DV 25.

[90] . J. A. Möhler, *Symbolik*, ed. J. R. Geiselmann, Darmstadt 1958, 415 [trad. esp.: *Simbólica*, Cristiandad, Madrid 2000[5]].

[91] . DV 9.

[92] . Cf. J. Ratzinger, «Tradition», en LThK[2] 10, 295.

[93] . LG 8.

[94] . Cf. UR 3.

[95] . Cf. H. Meyer (ed.), *Evangelium – Kirche – Welt. Schlussbericht und Referate der römisch-katholisch / evangelisch-lutherischen Studienkommission Das Evangelium und die Kirche, [1967-1971*, Frankfurt a.M. 1975, 21 (n. 50) [la referencia es a la «Relación de Malta», de la que existe trad. esp. en EO I, 265-292].

[96] . LG 8; cf. *ibid.*, 15; GS 43.

[97] . Cf. Juan XXIII, «Discurso de apertura del concilio Vaticano II, 11 de octubre de 1962, *Gaudet Mater Ecclesia*», en AAS 54 (1962), 786-796 [trad. esp. oficial en www.vatican.va]; GS 62; K. Lehmann (ed.), *Erklärung «Mysterium ecclesiae» zur katholischen Lehre über die Kirche und ihre Verteidigung gegen einige Irrtümer von heute* (Nachkonziliare Dokumentation 43), Trier 1975, 146-155 (cap. 5).

[98] . Cf. DH 3020.

[99] . Pablo VI, *Mysterium ecclesiae* (1973), 5.

[100] . GS 4, 11 y *passim*.

[101] . Cf. LG 12.

[102] . Para la importancia fundamental de la recepción, cf. Y. Congar, «Die Rezeption als ekklesiologische Realität»: Conc (D) 8 (1972), 500-514 [trad. esp. del orig. francés: «La recepción como realidad eclesiológica»: Conc (Esp) 77 (1972), 57-85]; Íd., «La “réception” comme réalité ecclésiologique»: RScPhTh 56 (1972), 369-403; A. Grillmeier, «Konzil und Rezeption», en Íd., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg/Basel/Wien 1975, 303-334. Para la relevancia ecuménica de la recepción, cf. H. Mühlen, *Morgen wird Einheit sein*, Paderborn 1974. La fórmula del Vaticano I de que las decisiones *ex cathedra* del papa son irreformables *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*, «por sí mismas, no por el consentimiento de la Iglesia» (DH 3074) no contradice el principio de la recepción. Para la interpretación de este principio, cf. H. Fries, «“Ex sese non autem ex consensu Ecclesiae”», en R. Bäumer y H. Dolch (eds.), *Volk Gottes*, Freiburg i.Br. 1967, 480-500.

[103] . Cf. W. Lohff, «Welche Folgen hätte eine Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche für die Evangelisch-Lutherische Kirche?», en H. Fries et al., *Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe?*, Regensburg 1979, 193-206.

[104] . Al respecto, cf. W. Kasper, «La *Confessio Augustana* en perspectiva católica», reimpreso en el presente volumen, 94-118.

[105] . Para el contexto ecuménico más amplio, cf. Comisión Ecuménica Alemana de Estudios (ed.), *Verbindliches Lehren der Kirche heute* (suplemento ÖR 33), Frankfurt a.M. 1978.

[106] . Cf. LG 23.

[107] . Cf. W. Kasper, «El reconocimiento católico de la *Confessio Augustana*», reimpreso en el presente volumen, 23-29.

[108] . Para la génesis de la eclesiología de Lutero sobre la base de su doctrina de la justificación, cf. K. Holl, «Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff» (1915), en Íd., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, vol. 1, Tübingen 1932, 288-325.

[109] . E. Iserloh, «Martin Luther und der Aufbruch der Reformation», en HKG 4, Freiburg/Basel/Wien 1967, 68 [trad. esp.: «Martín Lutero y el comienzo de la Reforma», en HistIgl 5].

[110] . Cf. M. Lutero, *Vom Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig*: WA 6, 293 [trad. esp.: *Sobre el papado de Roma, contra el famosísimo romanista de Leipzig*, CreateSpace (serie Sola Fides), Barcelona 2013].

[111] . Cf. *ibid.*, 295 y 298.

[112] . Cf. *ibid.*, 297.

[113] . Cf. *ibid.*, 301.

[114] . Cf. M. Lutero, «Antwort an Ambrosius Catharinus»: WA 7, 720; Íd., «Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis»: WA 26, 506 y *passim*. En el tardío escrito: *Von den Konziliis und Kirchen* (1539) menciona además: las llaves, la consagración de sacristanes, la oración, la alabanza de Dios, la acción de gracias.

[115] . Así, Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche* (HDG III/3d), 43s [trad. esp. incluida en: Y. Congar, *Eclesiología: desde san Agustín hasta nuestros días* (HD III/3c-d), BAC, Madrid 1976].

[116] . Cf. M. Lutero, «Ein Sermon vom Bann»: WA 6, 64, 66 y *passim*; Íd., «Grund und Ursach aller Artikel, so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind»: WA 7, 405-407.

[117] . Cf. M. Lutero, *De servo arbitrio*: WA 18, 652 [trad. esp.: *La voluntad determinada*, en *Obras de Martín Lutero*, vol. 4, Paidós, Buenos Aires 1976]: *Abscondita est Ecclesia, latent sancti*, «La Iglesia está oculta, escondida en los santos».

[118] . Cf. Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche* (cf. *supra*, nota 8), 42s.

[119] . Cf. M. Lutero, *Vom Papsttum zu Rom* (cf. *supra*, nota 3), WA 6, 293; Íd., *Eine kurze Form der zehn Gebote, eine kurze Form des Glaubens, eine kurze Form des Vaterunsers* (1520): WA 7, 219; Íd., *Großer Katechismus* (1529): WA 30 I, 465s (BSLK 655ss) [trad. esp.: *Catecismo mayor*, en M. Lutero, *Obras* V, Paidós, Buenos Aires 1974].

[120] . Cf. WA 26, 500-509; para el artículo sobre la Iglesia, cf. *ibid.*, 506s.

[121] . Cf. W. Maurer, *Historischer. Kommentar zur Confessio Augustana* I, Gütersloh 1976, 18-51. Para las negociaciones en la Dieta Imperial misma, cf. H. Immenkötter, *Um die Einheit im Glauben. Die Unionsverhandlungen des Augsburger Reichstages im August und September 1530*, Münster 1973.

[122] . Además de remitir a la asunción de la doctrina trinitaria y la cristología veteroeclesiales, así como de las reprobaciones antidonatistas y antipelagianas de los primeros siglos (para todo ello, cf. CA I-III y VIII), hay que señalar sobre todo los *testimonia patrum* del art. XX, donde también se aduce un testimonio litúrgico, el himno pneumatológico *Veni sancte Spiritus*.

[123] . Cf. BSLK 1101ss.

[124] . Cf. la conclusión de la Primera parte y la introducción a la Segunda parte.

[125] . Cf. *Apol.* VII,8.

[126] . Cf., por ejemplo, con motivo del cuarto centenario de la *Confessio Augustana*, H. Bornkamm, *Der protestantische Mensch nach dem Augsburgischen Bekenntnis* (Schriften der hessischen Hochschulen), Gießen

1930. Véase las teologías de los escritos confesionales luteranos de E. Schlink, F. Brunstäd, H. Fagerberg y L. Grane, entre otros.

[127] . Cf. L. von Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, München/Leipzig 1924, vol. 3, 183s. Al respecto, véase K. Thieme, *Die Augsburgische Konfession und Luthers Katechismen auf theologische Gegenwartswerte untersucht*, Gießen 1930, 30ss.

[128] . Cf. F. Heiler, «Die Katholizität der Augustana»: *Hochkirche* 1930, n. espec., 4-40.

[129] . Cf. V. Pfnür, *Einig in der Rechtfertigungslehre?*, Wiesbaden 1970; Íd., «Das Problem des Amtes in heutiger lutherisch-katholischer Begegnung»: Cath (M) 28 (1974), 114-134; Íd., «Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche?»: IKaZ 5 (1976), 374-381, espec. 377s (reimpr. en H. Meyer y H. Schütte [eds.], *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche* [Ökumenische Perspektiven 9], Frankfurt a.M. 1977, 60-81); J. Ratzinger, «Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus»: *Bausteine für die Einheit der Christen* 17 (1977), n. 65, 6-14; Íd., «Anmerkungen zu einer "Anerkennung" der Confessio Augustana durch die katholische Kirche»: MThZ 29 (1978), 225-237. El aluvión de artículos que se produjo a continuación es ya difícilmente abarcable. Dos importantes publicaciones recapituladoras que incluyen referencias bibliográficas adicionales son: H. Meyer y H. Schütte (eds.), *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?* (véase *supra*, en esta misma nota); H. Fries et al. (eds.), *Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe?*, Regensburg 1979.

[130] . La abundante literatura antigua sobre CA VII y VIII se enumera en E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München 1948[3], 270s; véase además las teologías de los escritos confesionales luteranos mencionadas *supra*, nota 19. Publicaciones más recientes son: H. Meyer, «Behindern Amtsverständnis und Kirchenverständnis in der Confessio Augustana ihre Anerkennung durch die katholische Kirche?», en H. Fries et al. (eds.), *Confessio Augustana* (cf. *supra*, nota 22), 145-175, y sobre todo W. Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana* II, Gütersloh 1978, 163-175.

[131] . Cf. *Conf*. XCVII. Al respecto, véase W. Höhne, *Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche*, Berlin/Hamburg 1963; W. Maurer, «Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche», en J. Asheim (ed.), *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*, Göttingen 1967, 121; Íd., *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana* II (cf. *supra*, nota 23), 163ss.

[132] . *Ibid*., 96.

[133] . Cf. DH 1201ss.

[134] . Cf. Y. Congar, «Die Wesenseigenschaften der Kirche», en MySal (D) IV/1, 375 (nota 29) [trad. esp.: «Propiedades esenciales de la Iglesia», en MySal (Esp) IV/1].

[135] . Cf. J. A. Jungmann, «Die Gnadenlehre im Apostolischen Glaubensbekenntnis», en Íd., *Gewordene Liturgie*, Innsbruck/Leipzig 1941, 173-189; H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris 1944; Íd., *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (Unam Sanctam 3), Paris 1952[2] [trad. esp.: *Catolicismo: aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid 1988]; Íd., *Méditations sur l'Église*, Paris 1953[2] [trad. esp.: *Meditación sobre la Iglesia*, nueva ed. rev., Encuentro, Madrid 2008]; Íd., «Credo… Sanctorum Communionem»: IKaZ 1 (1972), 18-32. Por parte luterana es importante sobre todo W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche*, Berlin 1954. Cf. la visión de conjunto que ofrece A. Piolanti, «Gemeinschaft der Heiligen», en LThK[2] 4, 651-653.

[136] . Cf. P. Althaus, *Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken* I, München 1929; Íd., *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1963[2], 254-270.

[137] . E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München 1948[3], 273; cf. F. Brunstäd, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh 1951, 120ss.

[138] . Cf. M. Lutero, *Großer Katechismus* (cf. *supra*, nota 12) II, 37.

[139] . Cf. H. Bornkamm (ed.), *Das Augsburger Bekenntnis* (Siebenstern 257), Gütersloh 1978, 10.

[140] . Cf. *Conf*. XCVII.

[141] . Cf. *Apol*. VII,5, 9, 13s y 20ss.

[142] . Para Agustín, cf. F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des Hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, München 1933, 233-256; J. Ratzinger, *Volk Gottes und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954, 136-158 [trad. esp.: *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia* (Obras Completas de Joseph Ratzinger 1), BAC, Madrid 2014].

[143] . Cf. WA 54, 186. Para el concepto de «evangelio» en Lutero, cf. P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers* (cf. *supra*, nota 29), 71s; G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1964, 120-136 y 144ss.

[144] . Cf. WA 1, 236 (tesis 62): *Verus thesaurus ecclesiae est sacrosanctum evangelium gloriae et gratiae dei*, «El verdadero tesoro de la Iglesia es el sacrosanto evangelio de la gloria y la gracia divinas». Para las consecuencias eclesiológicas de la doctrina de la justificación y la doctrina de las indulgencias de Lutero, cf. K. Holl, «Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff» (cf. *supra*, nota 1), 309ss.

[145] . Cf. E. Kinder, *Der evangelische Glaube und die Kirche. Grundzüge des evangelisch-lutherischen Kirchenverständnisses*, Berlin 1958, 57ss.

[146] . Cf. H. Immenkötter, *Um die Einheit im Glauben* (cf. *supra*, nota 14), 40. En sentido análogo se posiciona H. Bornkamm, «Die Kirche in der Confessio Augustana», en Íd., *Das Jahrhundert der Reformation*, Göttingen 1961, 136. Distinta es la opinión de J. Hamer, «Les pécheurs dans l'Église. Etude sur l'ecclésiologie de Melanchthon dans la Confessio d'Augsburg et l'Apologie», en *Reformation. Schicksal und Auftrag* (FS J. Lortz), vol. 1, Baden-Baden 1958, 193-207; E. Iserloh, «Die Confessio Augustana als Anfrage an Lutheraner und Katholiken im 16. Jahrhundert und heute»: Cath (M) 33 (1979), 42. Pero ya J. Eck afirmó durante las negociaciones de la comisión en Augsburgo que en este punto no existe polémica en lo relativo al contenido (cf. C. E. Förstemann, *Urkundenbuch zur Geschichte des Reichtags zu Augsbrug, im Jahr 1530*, vol. II, Halle 1835, 227).

[147] . En la CA solo se habla expresamente de la libertad cristiana en los artículos XIV,43 y XXVIII,51-64. Pero la libertad del Evangelio desempeñó un papel importante tanto en la exhortación de Lutero a los clérigos reunidos en la Dieta Imperial de Augsburgo en 1530 (cf. WA 30 II, 340-342) como en las negociaciones de la comisión (cf. C. E. Förstemann, *Urkundenbuch zur Geschichte des Reichtags zu Augsbrug, im Jahr 1530*, vol. I, Halle 1833, 96).

[148] . Para el sentido teológico de la polémica contra el papa-Anticristo, cf. H. Meyer, «Das Papstamt in lutherischer Sicht», en H. Stirnimann y L. Vischer (eds.), *Papsttum und Petrusdienst* (Ökumenische Perspektiven 7), Frankfurt a.M. 1975, 73-90; W. Lohff, «Papsttum und Kirchenspaltung. Wäre für Luther der Papst heute noch der Antichrist?»: Conc (D) 7 (1971), 260ss [trad. esp.: «¿Seguiría siendo el papa todavía hoy para Lutero el Anticristo? Una visión luterana»: Conc (Esp) 64 (1971), 62-68].

[149] . Cf. WA Br 5, 496.

[150] . J. Lortz habla de penetración del espíritu ilustrado y relativista, de irrupción de la banalización y la relativización y al mismo tiempo de la mezquina y astuta insinceridad de Melanchthon, de su tacticismo y gusto por las maniobras (cf. *Die Reformation in Deutschland*, vol. 2, Freiburg/Basel/Wien 1962[4], 53s [trad. esp.: *Historia de la Reforma*, vol. 2, Taurus, Madrid 1964]). Por el contrario, F. W. Kantzenbach llama la atención, siguiendo a R. Stupperich, sobre la positiva influencia del humanismo de Melanchthon y su actitud ecuménica (cf. *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation*, Stuttgart 1957, 22s, 47ss y 93ss). Por último, S. Wiedenhofer ha estudiado la relación, no precisamente ilustrado-liberal, de Reforma y humanismo en Melanchthon, para destacarlo así como la gran figura ecuménica de su tiempo (cf. *Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon*, 2 vols., Bern / Frankfurt a.M. / München 1976, 103-109, espec. la síntesis en 491-501).

[151] . El restablecimiento de la jurisdicción episcopal se concedió en las negociaciones de compensación (*Ausgleichsverhandlungen*, cf. C. E. Förstemann, *Urkundenbuch* II [cf. *supra*, nota 39], 247 y 259). La

Apología confirma esta oferta en los arts. XIV y XXVIII.

[152] . Al respecto, cf. P. BRUNNER, «Vom Amt des Bischofs», en Íd., *Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*, vol. 1, Berlin/Hamburg 1962, 235-292.

[153] . Cf. E. W. ZEEDEN, *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, Wien/München 1965 [trad. esp.: *El origen de las confesiones*, Euramérica, Madrid 1969].

[154] . Al respecto, cf. W. LOHFF, «Welche Folgen hätte eine Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche für die evangelischlutherische Kirche?», en H. Fries (ed.), *Confessio Augustana* (cf. *supra*, nota 22), 193-206.

[155] . Cf. DH 1501-1505. Para la interpretación, cf. E. ORTIGUES, «Écritures et tradition apostolique au concile de Trente»: RSR 36 (1949), 271-299; J. R. GEISELMANN, «Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen», en M. Schmaus (ed.), *Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition*, München 1957, 124-206, espec. 133-167; Y. CONGAR, *Die Tradition und die Traditionen*, vol. 1, Mainz 1965, 192-217 [trad. esp. del orig. francés: *La tradición y las tradiciones*, vol. 1, Dinor, San Sebastián 1964]; J. RATZINGER, «Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffes», en Íd. y K. Rahner, *Offenbarung und Überlieferung* (QD 25), Freiburg/Basel/Wien 1965, 50-69 [trad. esp.: «Ensayo sobre el concepto de tradición», en Íd. y K. Rahner, *Revelación y tradición*, Herder, Barcelona 1971, 27-76].

[156] . Cf. CT I, 484s; V, 11.

[157] . Esta tradición se encuentra, por ejemplo, en Tomás de Aquino. Según él, lo más excelso de la ley de la nueva alianza, lo que constituye toda su fuerza, es la *gratia Spiritus sancti, quae datur per fidem Christi*, «la gracia del Espíritu Santo, que es dada por la fe en Cristo» (*S.th.* I/II p. 106 a. 1; cf. q. 107 a. a; p. 108 a. 1).

[158] . Cf. LG 8.

[159] . Cf. CA Prólogo, 11 (BLSK 46).

[160] . Esto se advierte con claridad sobre todo en los arts. I y III, en los que se recibe la doctrina trinitaria y la eclesiología de la Iglesia antigua. En los arts. IV y XX, tan importantes para la aspiración fundamental de los protestantes, la *Confessio Augustana* invoca expresamente los *testimonia patrum*. Al final de la primera parte y en la introducción a la segunda se formula de manera explícita la voluntad de no expresar sino la doctrina de la *ecclesia catholica et romana*.

[161] . Programáticamente y como signo que precede a todos los restantes artículos, el art. I comienza con las siguientes palabras: *Ecclesiae magno consensu apud nos docent*, «Las Iglesias nos enseñan en perfecto acuerdo».

[162] . Cf. F. HEILER, «Die Katholizität der Augustana»: *Hochkirche* 1930, número especial, 4-40.

[163] . Cf. V. PFNÜR, *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologen zwischen 1530 und 1535*, Wiesbaden 1970; ÍD., «Das Problem des Amtes in heutiger lutherisch-katholischer Begegnung»: Cath (M) 28 (1974), 114-134; ÍD., «Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche?»: IKaZ 5 (1976), 374-381, espec. 377s (reimpr. en H. Meyer y H. Schütte [eds.], *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche* [Ökumenische Perspektiven 9], Frankfurt a.M. 1977, 60-81); J. RATZINGER, «Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus»: *Bausteine für die Einheit der Christen* 17 (1977), n. 65, 6-14; ÍD., «Anmerkungen zu einer "Anerkennung" der Confessio Augustana durch die katholische Kirche»: MThZ 29 (1978), 225-237; W. PANNENBERG, «Die Augsburgische Konfession als katholisches Bekenntnis und Grundlage für die Einheit der Kirche», en H. Meyer et al. (eds.), *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?* (cf. *supra*, en esta misma nota), 17-34.

[164] . Eso es cierto, por ejemplo, de la comprensión del pecado original (cf. art. II), la fe (cf. art. IV) y los sacramentos, que se orientan unilateralmente a suscitar y fortalecer la fe individual (cf. art. XIII). Las mayores dificultades las crea la doctrina de la penitencia (cf. arts. XI, XII y XXV); al respecto, véase H. JORISSEN, «Steht

die Bußlehre der Confessio Augustana einer Anerkennung durch die katholische Kirche im Wege?», en H. Meyer et al. (eds.), *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?* (cf. *supra*, nota 5), 132-150. Por último, las consideraciones sobre los votos monásticos (cf. art. XXVII) constituyen una deformación polémica –comprensible en la situación de la época– de la originaria idea monástica.

[165] . Al respecto, cf. P. MANNS, «Zum Vorhaben einer "katholischen Anerkennung" der CA. Ökumene auf Kosten Martin Luthers?»: ÖR 26 (1977), 426-450; A. BRANDENBURG, «Ein katholisches Bekenntnis? Rom und die Augsburgische Konfession»: EK 10 (1977), 726-728.

[166] . Cf. E. ISERLOH, «Die protestantische Reformation», en HKG IV, 267 [trad. esp.: «La Reforma protestante», en HistIgl 5].

[167] . Así opina ya J. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*, vol. 2, Freiburg/Basel/Wien 1962, 51-57 [trad. esp.: *Historia de la Reforma*, vol. 2, Taurus, Madrid 1964].

[168] . La amplia literatura sobre CA VII y VIII es enumerada en E. SCHLINK, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München 1948, 270s.

[169] . Cf. *Corpus Reformatorum*, vol. XXVII, 102ss.

[170] . Para el espiritualismo polémico del joven Lutero, cf. W. ELERT, *Morphologie des Luthertums*, vol. 1, München 1931, 226s; K. HOLL, «Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff», en Íd., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, vol. 1, Tübingen 1927, 313ss y 317ss.

[171] . CA VII.

[172] . CA VIII.

[173] . Cf. Y. CONGAR, «Die Wesenseigenschaften der Kirche», en MySal (D) IV/1, Einsiedeln/Zürich/Köln 1972, 375 (nota 29) [trad. esp.: «Propiedades esenciales de la Iglesia», en MySal (Esp) IV/1].

[174] . Cf. J. A. JUNGMANN, «Die Gnadenlehre im Apostolischen Glaubensbekenntnis», en Íd., *Gewordene Liturgie*, Innsbruck/Leipzig 1941, 173-189; H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris 1944; ÍD., *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (Unam Sanctam 3), Paris 1952^5 [trad. esp.: *Catolicismo: aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid 1988]; ÍD., *Méditation sur l'Église*, Paris 1953^2 [trad. esp.: *Meditación sobre la Iglesia*, nueva ed. rev., Encuentro, Madrid 2008]; ÍD., «Credo… Sanctorum Communionem»: IKaZ 1 (1972), 18-32. Por parte luterana es importante sobre todo W. ELERT, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche*, Berlin 1954. Cf. la visión de conjunto que ofrece A. PIOLANTI, «Gemeinschaft der Heiligen», en $LThK^2$ 4, 651-653.

[175] . Cf. P. ALTHAUS, *Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken*, vol. 1, München 1929; ÍD., *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962 (1972), 254-270.

[176] . M. LUTERO, *Großer Katechismus* II, 34, cf. además *ibid.*, 47-53 (BLSK 653 y 655ss) [trad. esp.: *Catecismo mayor*, en M. LUTERO, *Obras* V, Paidós, Buenos Aires 1974; accesible también en http://www.iglesiareformada.com/Lutero_Catecismo_Mayor.pdf].

[177] . E. SCHLINK, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München 1948^3, 273; cf. F. BRUNSTÄD, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh 1951, 120ss.

[178] . Cf. M. LUTERO, *Großer Katechismus* (cf. *supra*, nota 18) II, 42.

[179] . *Apol.* VII,5.

[180] . Cf. *Apol.* VII,29.

[181] . Cf. *Apol.* VII,10.

[182] . Cf. *Apol.* VII,14s.

[183] . Cf. WA 7, 720.

[184] . Cf. WA 26, 506.

[185] . Para Agustín, cf. F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des Hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, München 1933, 233-256; J. RATZINGER, *Volk Gottes und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954, 136-158 [trad. esp.: *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia* (Obras Completas de Joseph Ratzinger 1), BAC, Madrid 2014]. Véase también Y. CONGAR, HDG III/3c, 2-9 [trad. esp. incluida en: Y. CONGAR, *Eclesiología: desde san Agustín hasta nuestros días* (HD III/3c-d), BAC, Madrid 1976].

[186] . Para lo que sigue, cf. E. KINDER, *Der evangelische Glaube und die Kirche. Grundzüge des evangelisch-lutherischen Kirchenverständnisses*, Berlin 1958, 57ss.

[187] . Cf. WA 54, 186. Para el concepto de «evangelio» en Lutero, cf. P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers* (cf. *supra*, nota 29), 71s; G. EBELING, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1964, 120-136 y 144ss.

[188] . Las cosas eran distintas, sin embargo, en los movimientos evangélicos o apostólicos de reforma que empezaron a surgir en el siglo XII.

[189] . Cf. WA 1, 236 (tesis 62): *Verus thesaurus ecclesiae est sacrosanctum evangelium gloriae et gratiae dei*, «El verdadero tesoro de la Iglesia es el sacrosanto evangelio de la gloria y la gracia de Dios» (la cita corresponde al manuscrito latino Mü[3] 1, 35). Para las consecuencias eclesiológicas de la doctrina de la justificación y la doctrina de las indulgencias de Lutero, cf. K. HOLL, «Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff», en Íd., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, vol. 1, Tübingen 1927, 309ss.

[190] . Esto se expresa clásicamente en la tesis de Lutero: «La palabra de Dios no puede existir sin el pueblo de Dios», siendo cierto también, a la inversa, que «el pueblo de Dios no puede existir sin la palabra de Dios» (WA 50, 629).

[191] . Esta tesis, expuesta siguiendo a K. Holl y E. Kinder, se diferencia tanto de la imagen católica media de Lutero, que ve en Lutero al destructor de la Iglesia católica y fundador de una nueva Iglesia, como de la imagen de un Lutero católico, tal como la esboza K. A. MEIßINGER, *Der katholische Luther*, München/Bern 1952. Según Meißinger, la doctrina de la salvación de Lutero habría sido perfectamente posible dentro de la Iglesia católica. Que se produjera la colisión tuvo que ver menos con la teología de Lutero que con factores externos, «no teológicos», de la época.

[192] . Cf. CA XV y XXVIII,34-56 (BSLK 126ss).

[193] . Cf. WA 1, 236.

[194] . Las afirmaciones sobre la cuestión del sacrificio de la misa son todavía relativamente contenidas en la *Confessio Augustana* (cf. art. XXIV,21ss), mientras que la *Apología* califica ya a esta doctrina de «vana y terrible idolatría» (*Apol.* XXIV,97); de manera similar se expresan los *Artículos de Esmalcalda* (cf. BSLK 416) y el *Libro de la Concordia* (cf. *ibid.*, 1010).

[195] . Cf. E. ISERLOH, «Die protestantische Reformation» (cf. *supra*, nota 8), 65 y 68.

[196] . Para el sentido teológico de la polémica del papa como Anticristo, cf. H. MEYER, «Das Papstamt in lutherischer Sicht», en H. Stirnimann y L. Vischer (eds.), *Papsttum und Petrusdienst* (Ökumenische Perspektiven 7), Frankfurt a.M. 1975, 73-90; W. LOHFF, «Papsttum und Kirchenspaltung. Wäre für Luther der Papst heute noch der Antichrist?»: Conc (D) 7 (1971), 260ss [trad. esp.: «¿Seguiría siendo el papa todavía hoy para Lutero el Anticristo? Una visión luterana»: Conc (Esp) 64 (1971), 62-68].

[197] . Cf. WA Br 5, 496.

[198] . Cf. WA 6, 407ss.

[199] . Cf. WA 6, 560s y 564s [trad. esp.: «La cautividad babilónica de la Iglesia», en Íd., *La cautividad babilónica de la Iglesia. La libertad del cristiano. Exhortación a la paz*, Planeta-De Agostini, Madrid 1996].

[200] . Cf. H. LIEBERG, *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon*, Göttingen 1962.

[201] . Cf. *Tr.* VIIs, XIIss, XXIVss y LXIss.

[202] . Así opina E. SCHLINK, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften* (cf. *supra*, nota 10), 326s; E. KINDER, *Der evangelische Glaube und die Kirche* (cf. *supra*, nota 28), 146ss; P. BRUNNER, «Vom Amt des Bischofs», en Íd., *Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*, Berlin 1962, 244s y 250s. Distinta es la posición de H. LIEBERG, *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon* (cf. *supra*, nota 42), 275ss.

[203] . Cf. *Apol.* XIII,9s. La *Apología* ve la diferencia con la doctrina católica de la ordenación no en la cuestión de la sacramentalidad, sino en la orientación al sacrificio de la misa en vez de al *ministerium verbi*.

[204] . Cf. E. SCHLINK, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften* (cf. *supra*, nota 10), 332s; E. KINDER, *Der evangelische Glaube und die Kirche* (cf. *supra*, nota 28), 159ss; P. BRUNNER, «Vom Amt des Bischofs» (cf. *supra*, nota 44), 238 y 244s.

[205] . Cf. CA XXVIII,21s.

[206] . Cf. CA XXVIII,69-75.

[207] . Cf. *Apol.* XIV,1.

[208] . Cf. *Apol.* XXVIII,6.

[209] . Cf. P. BRUNNER, «Vom Amt des Bischofs» (cf. *supra*, nota 44), 247s.

[210] . Cf. E. W. ZEEDEN, *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, München/Wien 1965.

[211] . Cf. DH 1501-1505. Para la interpretación, cf. E. ORTIGUES, «Écritures et tradition apostolique au concile de Trente»: RSR 36 (1949), 271-299; J. R. GEISELMANN, «Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen», en M. Schmaus (ed.), *Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition*, München 1957, 124-206, espec. 133-167; Y. CONGAR, *Die Tradition und die Traditionen*, vol. 1, Mainz 1965, 192-217 [trad. esp. del orig. francés: *La tradición y las tradiciones*, vol. 1, Dinor, San Sebastián 1964]; J. RATZINGER, «Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffes», en Íd. y K. Rahner, *Offenbarung und Überlieferung* (QD 25), Freiburg/Basel/Wien 1965, 50-69 [trad. esp.: «Ensayo sobre el concepto de tradición», en Íd. y K. Rahner, *Revelación y tradición*, Herder, Barcelona 1971, 27-76].

[212] . Cf. CT I, 484-485; V, 11.

[213] . Cf. H. DE LUBAC, *Der geistige Sinn der Schrift*, Einsiedeln 1952.

[214] . Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* I/II, q. 106, a. 1 y 2.

[215] . Cf. J. L. MURPHY, *The Notion of Tradition in John Driedo*, Milwaukee 1959.

[216] . Cf. J. A. MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, ed., intr. y comentada por J. R. Geiselmann, Darmstadt 1957 [trad. esp.: *La unidad en la Iglesia*, Eunate, Pamplona 1996].

[217] . DV 10. Hasta ahora esta constitución se ha hecho valer poco, por desgracia, en el posconcilio, aunque fue el centro de una de las mayores controversias en el propio concilio y posee máxima relevancia ecuménica. Tanto más significativo resulta, pues, que los primeros diálogos entre la Iglesia católica de Roma y la Iglesia evangélico-luterana tuvieran lugar bajo el marbete general: «El Evangelio y la Iglesia»; cf. COMISIÓN DE ESTUDIO EVANGÉLICO-LUTERANA Y CATÓLICO-ROMANA, «Das Evangelium und die Kirche»: *Lutherische Rundschau* 22 (1972), 344ss, espec. 348s (esta relación está incluida asimismo en H. Meyer [ed.], *Evangelium – Welt – Kirche*, Frankfurt a.M. 1975, 9ss, espec. 13ss) [trad. esp.: «El Evangelio y la Iglesia», en EO I, 265-292]. El primer documento papal en que el término «evangelio» adquirió importancia capital fue la exhortación apostólica sobre la evangelización en el mundo actual de PABLO VI, *Evangelii nuntiandi*, de 8 de diciembre de 1975 (cf. HerKorr 30 [1976] 133ss [trad. esp. del orig. latino en www.vatican.va]). Este escrito constituye un importante paso en la recepción católica de la aspiración fundamental del protestantismo.

[218] . Para una síntesis, cf. H. KÜNG, *Strukturen der Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 1962, 228-244 [trad. esp.: *Estructuras de la Iglesia*, Estela, Barcelona 1969[2]].

[219] . Cf. J. H. NEWMAN, «Über das Zeugnis der Laien in Sachen des Glaubens», en Íd., *Polemische Schriften* (Ausgewählte Werke 4), Mainz 1959, 255-292 [trad. esp. del orig. inglés: *Consulta a los fieles en materia doctrinal*, Cátedra «John Henry Newman» de la UPSA / Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII», Salamanca 2001].

[220] . CA VII.

[221] . Cf. las conocidas investigaciones de L. Hertling, B. Botte y W. Elert, así como las eclesiologías de J. Ratzinger, J. Hamer y otros, que tienen su fundamento en ellas; a modo de resumen, véase Y. CONGAR, «Die Wesenseigenschaften der Kirche» (cf. *supra*, nota 15), 397-408.

[222] . Cf. H. TENHUMBERG, «Kirchliche Union bzw. Korporative Wiedervereinigung. Überlegungen zu Ziel und Bedeutung ökumenischer Bestrebungen», en W. Danielsmeyer y C. H. Ratschow (eds.), *Kirche und Gemeinde* (FS H. Thimme), Witten 1974, 24-34.

[223] . Cf. *Bericht aus Nairobi 1975. Offizieller Bericht der Fünften Vollversammlung des ÖRK*, Frankfurt a.M. 1976, 26s [trad. esp. del orig. inglés: «Cuarta relación oficial del Grupo Mixto de Trabajo de la Iglesia Católica Romana y el Consejo Ecuménico de las Iglesias. Nairobi. 1975», en EO I, 199-213].

[224] . Cf. W. KASPER, «Primat und Episkopat nach dem Vatikanum I», en WKGS 12, 499-531 [trad. esp. en: OCWK 12].

[225] . Cf. DH 3074.

[226] . Para el estado actual del debate ecuménico, cf. P. C. EMPIE y T. A. MURPHY (eds.), *Papal Primacy and the Universal Church*, Minneapolis 1974; H. STIRNIMANN y L. VISCHER (eds.), *Papsttum und Petrusdienst* (cf. *supra*, nota 38).

[227] . Cf. LG 12; véase asimismo *supra*, nota 59.

[228] . Cf. UR 3.

[229] . F. HEILER, *Die Katholizität der Augustana* (cf. *supra*, nota 4), 33, formula el siguiente juicio: «Para el protestantismo moderno, la *Augustana* se convirtió en un gran bochorno».

[230] . Cf. *Formula Concordiae – Solida Declaratio* III,5.

[231] . Cf. P. BRUNNER, «Vom Amt des Bischofs» (cf. *supra*, nota 44), 247s.

[232] . J. A. MÖHLER, *Neue Untersuchung der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Eine Vertheidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Herrn Professors Dr. Baur in Tübingen*, Mainz 1835^{2}, 482s.

[233] . Cf. Y. CONGAR, «La "réception" comme réalité ecclésiologique»: RScPhTh 56 (1972), 369-403; A. GRILLMEIER, «Konzil und Religion», en Íd., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg/Basel/Wien 1975, 303s.

[234] . Cf. W. BEINERT, *Um das dritte Kirchenattribut. Katholizität im Verständnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart*, 2 vols., Essen 1964.

[235] . Cf. LG 8.

[236] . Cf. Y. CONGAR, «"Confession", "Église" et "Communion"»: *Irénikon* 23 (1950), 3-36.

[237] . Cf. G. EBELING, «Wort Gottes und Kirchliche Lehre», en Íd., *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen 1964, 155-174, espec. 168-172.

[238] . La investigación de los credos neotestamentarios se inicia con A. SEEBERG, *Der Katechismus der Urchristenheit* (1903) [reimpr.: Theologische Bücherei 26, München 1966], y es continuada luego por P. Feine, K. Holl y H. Lietzmann. Algunos estudios recientes importantes son: O. CULLMANN, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse* (ThSt[B] 15), Zollikon/Zürich 1949; K. H. NEUFELD, *The Earliest Christian Confessions*,

Leiden 1963; H. SCHLIER, «Die Anfänge des christologischen Dogmas», en B. Welte (ed.), *Zur Frühgeschichte der Christologie* (QD 51), Freiburg/Basel/Wien 1970.

[239] . Son importantes las investigaciones de F. Kattenbusch, H. Lietzmann, A. von Harnack y J. de Ghellinck; la mejor presentación reciente es la que ofrece J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, London 1960[2] [trad. esp.: *Primitivos credos cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1980].

[240] . J. E. KUHN, *Einleitung in die katholische Dogmatik*, Tübingen 1859[2], 30.

[241] . *Ibid.*, 45.

[242] . Cf. A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 1, Tübingen 1909[4] (reimpr.: Darmstadt 1964), 353s.

[243] . Cf. J. KOOPMANS, *Das altkirchliche Dogma in der Reformation* (BEvTh 22), München 1955.

[244] . Cf. P. JACOBS, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen*, Neukirchen 1959, 9-18.

[245] . Cf. P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, 71-79.

[246] . Cf. J. RATZINGER, «Tradition», en LThK[2] 10, 295.

[247] . Cf. BSLK 769.

[248] . Cf. DH 1500.

[249] . DH 1501.

[250] . J. RATZINGER, «Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffes», en Íd. y K. Rahner, *Offenbarung und Überlieferung* (QD 25), Freiburg/Basel/Wien 1965, 50-69 [trad. esp.: «Ensayo sobre el concepto de tradición», en Íd. y K. Rahner, *Revelación y tradición*, Herder, Barcelona 1971, 27-76].

[251] . Cf. DH 1505.

[252] . Cf. DH 1507.

[253] . Cf. W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (WKGS 1), Freiburg i.Br. 2011, espec. 112-122 [trad. esp.: OCWK 1]; Y. CONGAR, *Die Tradition und die Traditionen*, vol. 1, Mainz 1965, 192-217 [trad. esp. del orig. francés: *La tradición y las tradiciones*, vol. 1, Dinor, San Sebastián 1964]; ÍD., «Bref historique des formes du "magistère" et de ses relations avec les docteurs»: RScPhTh 60 (1970), 99-112.

[254] . Cf. DV 10.

[255] . Cf. COMISIÓN MIXTA CATÓLICO-ROMANA Y EVANGÉLICO-LUTERANA, *Das Herrenmahl*, Paderborn / Frankfurt a.M. 1978 [trad. esp.: «La Cena del Señor», en EO I, 292-320]; «Teaching Authority and Infallibility in the Church»: ThSt 39 (1979), 113-166.

[256] . Cf. «Das Evangelium und die Kirche», en H. Meyer (ed.), *Evangelium – Welt – Kirche*, Frankfurt a.M. 1975, 5-32 [trad. esp.: «El Evangelio y la Iglesia. Relación de la Comisión de Estudio Evangélico-Luterana y Católico-Romana», en EO I, 265-292]; *Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt* (Gespräche zwischen dem Reformierten Weltbund und dem Sekretariat für die Einheit der Christen der Römisch-Katholischen Kirche), Rom 1977 [trad. esp. del orig. inglés: «La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo. Relación final del diálogo entre la Alianza Reformada Mundial y el Secretariado para la Unidad de los Cristianos, 1977», en EO I, 575-613].

[257] . Cf. UR 3s.

[258] . Cf. Y. CONGAR, «Die Rezeption als ekklesiologische Realität»: Conc (D) 8 (1972), 500-514 [trad. esp. del orig. francés: «La recepción como realidad eclesiológica»: Conc (Esp) 77 (1972), 57-85]; ÍD., «La "réception" comme réalité ecclésiologique»: RScPhTh 56 (1972), 369-403; A. GRILLMEIER, «Konzil und Rezeption», en Íd., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg/Basel/Wien 1975, 303-334.

[259] . Cf. H. MÜHLEN, *Morgen wird Einheit sein. Das kommende Konzil aller Christen: Ziel der getrennten Kirchen*, Paderborn 1974.

[260] . Cf. J. A. MÖHLER, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Köln/Olten 1958 [trad. esp.: *Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe*, Cristiandad, Madrid 2000[5]].

[261] . Para el contexto ecuménico más abarcador, cf. COMISIÓN ECUMÉNICA ALEMANA DE ESTUDIOS (ed.), *Verbindliches Lehren der Kirche heute* (suplemento ÖR 33), Frankfurt a.M. 1978.

[262] . Cf. CA 5.

[263] . Cf. DH 1501-1508.

[264] . Cf. DH 3007.

[265] . Cf. DV 10.

[266] . Cf. LG 8.

[267] . Cf. CA XXI.

[268] . Cf. UR 7.

[269] . Cf. DH 302 y 1635; SC 47; LG 7.

[270] . Cf. UR 8.

[271] . Cf. PCPUC, *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo* (25 de marzo de 1993), n. 55.

[272] . Cf. LG 23.

[273] . Para el trasfondo histórico de la *Augustana*, cf. H. IMMENKÖTTER, *Um die Einheit im Glauben. Die Unionsverhandlungen des Augsburger Reichstages im August und September 1530*, Münster 1973; W. MAURER, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, vol. 1, Gütersloh 1976, vol. 2, Gütersloh 1978.

[274] . CA Prólogo, 11.

[275] . Cf. H. MEYER, H. SCHÜTTE y H. J. MUND (eds.), *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche* (Ökumenische Perspektiven 9), Frankfurt a.M. 1977; H. FRIES et al. (eds.), *Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe?*, Regensburg 1979; E. ISERLOH y B. HALLENSLEBEN (eds.), *Confessio Augustana und Confutatio. Internationales Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum in Augsburg vom 3.–7. Sept. 1979: Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche* (RGST 118), Münster 1980; H. MEYER (ed.), *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, Paderborn 1980; ÍD. (ed.), *Augsburgisches Bekenntnis im ökumenischen Kontext*, Stuttgart 1980; P. MEINHOLD (ed.), *Kirche und Bekenntnis. Historische und theologische Aspekte zur Frage der gegenseitigen Anerkennung der lutherischen und der katholischen Kirche auf der Grundlage der Confessio Augustana*, Wiesbaden 1980; B. LOHSE y O. H. PESCH (eds.), *Das «Augsburger Bekenntnis» von 1530. Damals und heute*, München/Mainz 1980; P. GAULY, *Katholisches Ja zum Augsburger Bekenntnis? Ein Bericht über die neuere Anerkennungsdiskussion*, introd. de Karl Lehmann, Freiburg/Basel/Wien 1980.

[276] . Cf. H. ASMUSSEN, *Warum noch lutherische Kirche? Ein Gespräch mit dem Augsburgischen Bekenntnis*, Stuttgart 1949.

[277] . Cf. H. BORNKAMM, *Der protestantische Mensch nach dem Augsburgischen Bekenntnis* (Schriften der hess. Hochschulen), Gießen 1930. Véase las teologías de los escritos confesionales luteranos de E. Schlink, F. Brunstäd, H. Fagerberg, L. Grane, etc.

[278] . Cf. F. Heiler, «Die Katholizität der Augustana»: *Hochkirche* 1930, número especial, 4-40. El debate anterior lo sintetiza P. Gauly, *Katholisches Ja zum Augsburger Bekenntnis?* (cf. *supra*, nota 3), 21-27.

[279] . Cf. L. von Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, vol. 3, München/Leipzig 1924, 183s. Al respecto, véase K. Thieme, *Die Augsburgische Konfession und Luthers Katechismen auf theologische Gegenwartswerte untersucht*, Gießen 1930, 30ss.

[280] . Cf. V. Pfnür, *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologen zwischen 1530 und 1535*, Wiesbaden 1970; Íd., «Das Problem des Amtes in heutiger lutherisch-katholischer Begegnung»: Cath (M) 28 (1974), 114-134; Íd., «Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche?»: IKaZ 5 (1976), 374-381, espec. 377s (reimpr. en H. Meyer y H. Schütte [eds.], *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?* [cf. *supra*, nota 3], 60-81); J. Ratzinger, «Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus»: *Bausteine für die Einheit der Christen* 17 (1977), n. 65, 6-14; Íd., «Anmerkungen zu einer "Anerkennung" der Confessio Augustana durch die katholische Kirche»: MThZ 29 (1978), 225-237; W. Pannenberg, «Die Augsburgische Konfession als katholisches Bekenntnis und Grundlage für die Einheit der Kirche», en H. Meyer et al. (eds.), *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?* (cf. *supra*, nota 3), 17-34.

[281] . Cf. H. Bornkamm, «Augsburger Bekenntnis», en RGG[3] 1, 733-736, espec. 735; K. G. Steck, «Ecclesia – creatura verbi», en J. Beckmann et al., *Von Einheit und Wesen der Kirche*, Göttingen 1960, 40-56; B. Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte*, Stuttgart/Berlin 1969[2], 177-185.

[282] . Al respecto, cf. E. Iserloh, «Die protestantische Reformation», en HKG IV, 267 [trad. esp.: «La Reforma protestante», en HistIgl 5].

[283] . Cf. V. Pfnür, *Einig in der Rechtfertigungslehre?* (cf. *supra*, nota 8), 287.

[284] . Cf. I. Döllinger, *Die Reformation* I (1846), reimpr. Frankfurt a.M. 1962, 358ss; H. Grisar, *Martin Luthers Leben und sein Werk*, Freiburg i.Br. 1926, 338.

[285] . Tal fue ya la opinión de J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland* II, Freiburg/Basel/Wien 1962[4], 51-57; y más recientemente la de P. Manns, «Zum Vorhaben einer "katholischen Anerkennung der Confessio Augustana": Ökumene auf Kosten Martin Luthers?»: ÖR 26 (1977), 426-450; A. Brandenburg, «Ein katholisches Bekenntnis? Rom und die Augsburgische Konfession»: EK 10 (1977), 726-728.

[286] . Cf. *Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530*, ed. H. Immenkötter (CCath 33), Münster 1979. Al respecto, cf. H. Immenkötter, *Der Reichstag zu Augsburg und die Confutatio. Historische Einführung und neuhochdeutsche Übertragung* (Kath. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 39), Münster 1979.

[287] . Cf. J. A. Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, ed. J. R. Geiselmann, Darmstadt 1958, 456-496 [trad. esp.: *Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe*, Cristiandad, Madrid 2000[5]].

[288] . Cf. M. Lackmann, *Katholische Einheit und Augsburger Konfession*, Graz/Wien/Köln 1959; A. Peters, «Geistliche Kernentscheidungen sowie theologische Mängel im Augsburgischen Bekenntnis», en *Die Confessio Augustana (CA) als Frage an die getrennten Kirchen* (11. Kirchberger Gespräch der Evangelischen Michaelsbruderschaft 13.-16. April 1978) [texto mecanografiado, 1978], 33-55; H. A. Dombois, «Kirchenrechtliche Bemerkungen zur Anerkennung der Confessio Augustana», en *ibid.*, 66-79.

[289] . Cf. Ph. Melanchthon, *Loci communes* (1521), en *Melanchthons Werke in Auswahl* II/1, Gütersloh 1952, 7. Para el planteamiento actual del problema, cf. F. W. Kantzenbach, *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation*, Stuttgart 1957, 24ss.

[290] . Cf. CA XX,12.

[291] . Cf. *ibid.*, 40.

[292] . Cf. P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, 307ss; P. FRAENKEL, *Testimonia Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon*, Genève 1961.

[293] . Cf. CA XXVIII,20-22.

[294] . Cf. *ibid.*, 69-71.

[295] . Cf. CA XXIV,21ss.

[296] . Cf. CA XXVII.

[297] . Así lo hace F. HEILER, «Die Katholizität der Augustana» (cf. *supra*, nota 6), 36.

[298] . Cf. F. W. KANTZENBACH, *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation* (cf. *supra*, nota 17), 103-109; V. PFNÜR, *Einig in der Rechtfertigungslehre?* (cf. *supra*, nota 8), 15-19; S. WIEDENHOFER, *Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon* (Regensburger Studien zur Theologie 2), vol. 1, Bern / Frankfurt a.M. / München 1976, 247-299.

[299] . Cf. F. KATTENBUSCH, *Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen*, Gießen 1883; J. KOOPMANS, *Das altkirchliche Dogma in der Reformation* (BEvTh 22), München 1955; F. W. Kantzenbach, *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation* (cf. *supra*, nota 17), 32-41; D. VORLÄNDER, *Deus incarnatus. Die Zweinaturenlehre Luthers bis 1521*, Witten 1974; R. JANSEN, *Studien zu Luthers Trinitätslehre*, Bern / Frankfurt a.M. 1976; M. LIENHARD, *Martin Luthers christologisches Zeugnis. Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie*, Göttingen 1980.

[300] . Cf. WA 26, 500, 501 y 506.

[301] . La amplia literatura sobre CA VII y VIII es enumerada en E. SCHLINK, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München 1948, 270s. El debate reciente se expone en H. MEYER y H. SCHÜTTE, «Die Auffassung von Kirche im Augsburgischen Bekenntnis», en H. Meyer (ed.), *Confessio Augustana* (cf. *supra*, nota 3), 168-197.

[302] . Cf. *Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August de 1530* (cf. *supra*, nota 14), 15s.

[303] . Cf. DH 1201 y 1206.

[304] . Para el espiritualismo polémico del joven Lutero, cf. W. ELERT, *Morphologie des Luthertums*, vol. 1, München 1931, 226s; K. HOLL, «Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff», en Íd., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, vol. 1, Tübingen 1927, 313ss y 317ss.

[305] . Cf. *Apol.* VII,7.

[306] . CA VII.

[307] . CA VIII.

[308] . Cf. Y. CONGAR, «Die Wesenseigenschaften der Kirche», en MySal (D) IV/1, Einsiedeln/Zürich/Köln 1972, 375 (nota 29) [trad. esp.: «Propiedades esenciales de la Iglesia», en MySal (Esp) IV/1].

[309] . Cf. J. A. JUNGMANN, «Die Gnadenlehre im Apostolischen Glaubensbekenntnis», en Íd., *Gewordene Liturgie*, Innsbruck/Leipzig 1941, 173-189; H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris 1944; ÍD., *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (Unam Sanctam 3), Paris 1952[5] [trad. esp.: *Catolicismo: aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid 1988]; ÍD., *Méditation sur l'Église*, Paris 1953[2] [trad. esp.: *Meditación sobre la Iglesia*, nueva ed. rev., Encuentro, Madrid 2008]; ÍD., «Credo… Sanctorum Communionem»: IKaZ 1 (1972), 18-32. Por parte luterana es importante sobre todo W. ELERT, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche*, Berlin 1954. Cf. la visión de conjunto que ofrece A. PIOLANTI, «Gemeinschaft der Heiligen», en LThK[2] 4, 651-653.

[310] . Cf. P. ALTHAUS, *Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken*, vol. 1, München 1929; ÍD., *Die Theologie Martin Luthers* (cf. *supra*, nota 20), 254-270.

[311] . M. LUTERO, *Großer Katechismus* II, 34, cf. además 47-53 [trad. esp.: *Catecismo mayor*, en M. LUTERO, *Obras* V, Paidós, Buenos Aires 1974; accesible también en http://www.iglesiareformada.com/Lutero_Catecismo_Mayor.pdf].

[312] . E. SCHLINK, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München 1948[3], 273; cf. F. BRUNSTÄD, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh 1951, 120ss.

[313] . Cf. M. LUTERO, *Großer Katechismus* (cf. *supra*, nota 39) II, 42.

[314] . Cf. *Apol.* VII,5 y 29.

[315] . Cf. *ibid.*, 10.

[316] . Cf. *ibid.*, 14.

[317] . Esta interpretación vuelve a encontrarse, si bien modificada, en J. HAMER, «Les pécheurs dans l'Église. Étude sur l'ecclésiologie de Mélanchthon dans la Confession d'Augsburg et l'Apologie», en E. Iserloh (ed.), *Reformation. Schicksal und Auftrag* (FS J. Lortz), vol. 1, Baden-Baden 1958, 193-207; E. ISERLOH, «Die Confessio Augustana als Anfrage an Lutheraner und Katholiken im 16. Jahrhundert und heute»: Cath (M) 33 (1979), 30-48.

[318] . Cf. WA 7, 720.

[319] . Cf. WA 26, 506.

[320] . E. SCHLINK, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften* (cf. *supra*, nota 40) 273; cf. F. BRUNSTÄD, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften* (cf. *supra*, nota 40), 120ss.

[321] . Cf. *Apol.* VII,18.

[322] . *Apol.* VII,20.

[323] . Para Agustín, cf. F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des Hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, München 1933, 233-256; J. RATZINGER, *Volk Gottes und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954, [136-158 [trad. esp.: *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia* (Obras Completas de Joseph Ratzinger 1), BAC, Madrid 2014]. Véase también Y. CONGAR, HDG III/3c, 2-9 [trad. esp. incluida en: Y. CONGAR, *Eclesiología: desde san Agustín hasta nuestros días* (HD III/3c-d), BAC, Madrid 1976].

[324] . Para lo que sigue, cf. E. KINDER, *Der evangelische Glaube und die Kirche. Grundzüge des evangelisch-lutherischen Kirchenverständnisses*, Berlin 1958, 57ss.

[325] . Cf. WA 54, 186. Para el concepto de «evangelio» en Lutero, cf. P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers* (cf. *supra*, nota 29), 71s; G. EBELING, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1964, 120-136 y 144ss.

[326] . Cf. WA 1, 236 (tesis 62): *Verus thesaurus ecclesiae est sacrosanctum evangelium gloriae et gratiae dei*, «El verdadero tesoro de la Iglesia es el sacrosanto evangelio de la gloria y la gracia de Dios». Para las consecuencias eclesiológicas de la doctrina de la justificación de Lutero, así como de su doctrina de las indulgencias, cf. K. HOLL, «Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff», en Íd., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, vol. 1, Tübingen 1927, 309ss.

[327] . WA 50, 629.

[328] . Cf. WA 6, 560. Para los múltiples paralelismos, véase E. KINDER, *Der evangelische Glaube und die Kirche* (cf. *supra*, nota 52), 67 (notas 4s).

[329] . Cf. WA 11, 408.

[330] . Esta tesis, expuesta siguiendo a K. Holl y E. Kinder, se diferencia tanto de la imagen católica media de Lutero, que ve en este al destructor de la Iglesia católica y fundador de una nueva Iglesia, como de la imagen de un Lutero católico, tal como la traza K. A. MEIßINGER, *Der katholische Luther*, München/Bern 1952. Según

Meißinger, la doctrina de la salvación de Lutero habría sido perfectamente posible dentro de la Iglesia católica. Que se produjera la colisión tuvo que ver menos con la teología de Lutero que con factores externos, «no teológicos», de la época.

[331] . Cf. W. Elert, *Morphologie des Luthertums* (cf. *supra*, nota 32), 241 y 253.

[332] . Cf. CA V,2.

[333] . Cf. E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften* (cf. *supra*, nota 40), 269ss.

[334] . Cf. CA XX,23.

[335] . Cf. CA «Conclusión de la Primera parte», 1; «Conclusión», 6.

[336] . Cf. BSLK 61. Al respecto, véase W. Elert, *Morphologie des Luthertums* (cf. *supra*, nota 32), 235ss; E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften* (cf. *supra*, nota 40), 275.

[337] . Cf. CA XXVIII,35-39, 43 y 62-64.

[338] . Cf. CA LI,60 y 64.

[339] . Cf. CA XV y XXVIII,34-56.

[340] . Cf. WA Br 5, 496. Para las diferencias entre Lutero y Melanchthon en Augsburgo, cf. F. W. Kantzenbach, *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation* (cf. *supra*, nota 17), 43s.

[341] . Cf. J. R. Geiselmann, *Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers*, Freiburg i.Br. 1955, 67-106.

[342] . *Ibid.*, 74.

[343] . Cf. P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers* (cf. *supra*, nota 20), 256ss.

[344] . Así opina E. Kinder, *Der evangelische Glaube und die Kirche* (cf. *supra*, nota 52), 65.

[345] . Cf. WA 7, 743s; véase P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers* (cf. *supra*, nota 20), 275ss.

[346] . Cf. WA 6, 513ss [trad. esp.: «La cautividad babilónica de la Iglesia», en Íd., *La cautividad babilónica de la Iglesia. La libertad del cristiano. Exhortación a la paz*, Planeta-De Agostini, Madrid 1996].

[347] . Cf. *ibid.*, 512.

[348] . En la *Confessio Augustana*, las consideraciones sobre la cuestión del sacrificio de la misa son todavía relativamente contenidas (cf. CA XXIV,21s), mientras que la *Apología* califica ya a esta doctrina de «terrible idolatría» (*Apol*. XXIV,97); en sentido análogo se pronuncian los *Artículos de Esmalcalda* (cf. BSLK 416 y 486) y el *Libro de la Concordia* (cf. *ibid.*, 1010).

[349] . Cf. WA Br 6, 496.

[350] . J. A. Möhler, *Symbolik* (cf. *supra*, nota 15), 18.

[351] . J. Lortz habla de penetración del espíritu ilustrado y relativista, de irrupción de la banalización y la relativización y al mismo tiempo de la mezquina y astuta insinceridad de Melanchthon, de su tacticismo y gusto por las maniobras (cf. *Die Reformation in Deutschland* [cf. *supra*, nota 13], vol. 1, 53s). Por el contrario, F. W. Kantzenbach llama la atención, siguiendo a R. Stupperich, sobre la positiva influencia del humanismo de Melanchthon y su actitud ecuménica (cf. *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation* [cf. *supra*, nota 17], 22s, 47ss y 93ss). Por último, S. Wiedenhofer ha estudiado la relación, no precisamente ilustrado-liberal, de Reforma y humanismo en Melanchthon, para destacarlo así como la gran figura ecuménica de su tiempo (cf. *Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon*, 2 vols. [cf. *supra*, nota 26], espec. la síntesis en 491-501).

[352] . Cf. la visión de conjunto que ofrece W. Maurer, «Melanchthon», en RGG[2] 4, 836s.

[353] . Cf. E. Iserloh, «Die protestantische Reformation» (cf. *supra*, nota 10), 288s. Para las posteriores disputas intraluteranas derivadas de la acentuación propia de Melanchthon en la cuestión del libre albedrío, cf.

ibid., 357-370.

[354] . Cf. WA Tr 4, 495.

[355] . Cf. E. ISERLOH, «Die protestantische Reformation» (cf. *supra*, nota 10), 56ss y 64ss.

[356] . Cf. *ibid.*, 65 y 68.

[357] . Para el sentido teológico de la polémica papa-Anticristo, cf. H. MEYER, «Das Papstamt in lutherischer Sicht», en H. Stirnimann y L. Vischer (eds.), *Papsttum und Petrusdienst* (Ökumenische Perspektiven 7), Frankfurt a.M. 1975, 73-90; W. LOHFF, «Papsttum und Kirchenspaltung. Wäre für Luther der Papst heute noch der Antichrist?»: Conc (D) 7 (1971), 260ss [trad. esp.: «¿Seguiría siendo el papa todavía hoy para Lutero el Anticristo? Una visión luterana»: Conc (Esp) 64 (1971), 62-68].

[358] . Cf. *Apol.* VII,24; véase BSLK, 484, 300, 430s y 1060s.

[359] . Cf. WA 6, 406.

[360] . Cf. *ibid.*, 407ss.

[361] . Cf. *ibid.*, 560s y 564s [trad. esp.: «La cautividad babilónica de la Iglesia», en Íd., *La cautividad babilónica de la Iglesia. La libertad del cristiano. Exhortación a la paz*, Planeta-De Agostini, Madrid 1996]; análogamente en *Von der Freiheit eines Christenmenschen*: WA 7, 27ss [trad. esp.: «La libertad del cristiano», en M. Lutero, *ibid.*].

[362] . Véase en especial M. LUTERO, «Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu beurteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen: Grund und Ursach aus der Schrift» (1523), en WA 11, 408-416.

[363] . Cf. en especial M. LUTERO, «Von den Konziliis und Kirchen» (1539), en WA 50, 632s.

[364] . Al respecto, cf. sobre todo P. BRUNNER, «Vom Amt des Bischofs», en Íd., *Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*, vol. 1, Berlin/Hamburg 1962, 235-292.

[365] . Al respecto, cf. H. LIEBERG, *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon*, Göttingen 1962.

[366] . Entre los posicionamientos recientes al respecto, cf. A. DULLES y G. LINDBECK, «Die Bischöfe und der Dienst des Evangeliums. Ein Kommentar zu Confessio Augustana 5, 14 und 28», en H. Meyer (ed.), *Confessio Augustana* (cf. *supra*, nota 3), 139-167; G. LINDBECK, «Rite vocatus», en E. Iserloh y B. Hallensieben (eds.), *Confessio Augustana und Confutatio* (cf. *supra*, nota 3), 454-466; H. MEYER, «Bischofsamt nach Confessio Augustana 28», en *ibid.*, 489-498.

[367] . Cf. *Tractatus* VIIs, XIIss, XXIVss y LXIss.

[368] . Así opinan E. SCHLINK, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften* (cf. *supra*, nota 40), 326s; E. KINDER, *Der evangelische Glaube und die Kirche* (cf. *supra*, nota 52), 146ss; P. BRUNNER, «Vom Amt des Bischofs» (cf. *supra*, nota 92), 244s y 250s. Distinta es la posición de H. LIEBERG, *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon* (cf. *supra*, nota 93), 275ss; A. DULLES y G. LINDBECK, «Die Bischöfe und der Dienst des Evangeliums» (cf. *supra*, nota 94), 149s.

[369] . Cf. *Apol.* XIII,9s y 28. La *Apología* ve la diferencia con la doctrina católica de la ordenación no en la cuestión de la sacramentalidad, sino en la orientación al sacrificio de la misa en vez de al *ministerium verbi*.

[370] . Cf. CA XXVIII,21s.

[371] . Cf. CA XXVIII,69-75.

[372] . Cf. WA 30 II, 340ss. Sin embargo, Lutero no habla nunca en este contexto de un *ius divinum* del episcopado.

[373] . Cf. *Apol.* XIV,1; para el trasfondo teológico en Melanchthon, cf. H. LIEBERG, *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon* (cf. *supra*, nota 93), 322ss y 357ss.

[374] . Cf. *Apol.* XXVIII,6.

[375] . Cf. E. SCHLINK, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften* (cf. *supra*, nota 40), 332s; E. KINDER, *Der evangelische Glaube und die Kirche* (cf. *supra*, nota 52), 159ss; P. BRUNNER, «Vom Amt des Bischofs» (cf. *supra*, nota 92) 238 y 244s.

[376] . Cf. Y. CONGAR, «Die Wesenseigenschaften der Kirche» (cf. *supra*, nota 36), 372ss.

[377] . R. BELARMINO, *Controversiae lib*. III c. 2, en Íd., *Opera* II, 23a.

[378] . Cf. LG 14.

[379] . Cf. WA 7, 720s; 26, 506.

[380] . Cf. CA XIs; *Apol*. XIII,4.

[381] . Cf. *Apol*. VII,22; *Tractatus* XXVI.

[382] . Cf. W. ELERT, *Morphologie des Luthertums* (cf. *supra*, nota 32), 240-255.

[383] . Cf. BSLK 463s. Lutero, en cambio, sostiene en los *Artículos de Esmalcalda* que el papa no ayuda en nada a la unidad de la Iglesia, porque no es más que motivo de discordia y disputa (cf. *ibid*., 429s). Sin embargo, incurriendo en una rara inconsecuencia, en el gran *Comentario de la Carta a los Gálatas* llega a decir que no solo llevaría al papa en volandas, sino que incluso le besaría los pies, con solo que afirmara que Dios nos justifica por pura gracia a través de Jesucristo (cf. WA 40 I, 181). Esta contradicción hace patente que la crítica protestante al papado no es una constante independiente en la teología luterana, sino una variable dependiente del enfoque «evangélico» en eclesiología.

[384] . Para lo que sigue, cf. espec. P. BRUNNER, «Vom Amt des Bischofs» (cf. *supra*, nota 92), 259ss; para la comprensión luterana de los sínodos, cf. W. MAURER, *Typen und Formen aus der Geschichte der Synode* (FuH 9), Berlin 1955, 88-99; para Melanchthon, cf. F. W. KANTZENBACH, *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation* (cf. *supra*, nota 17), 99s; V. PFNÜR, *Einig in der Rechtfertigungslehre?* (cf. *supra*, nota 8), 20-27.

[385] . Cf. W. ELERT, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche*, Berlin 1954; L. HERTLING, «Communio und Primat»: US 17 (1962), 91-125; J. HAMER, *L'Église est une communion*, Paris 1962; J. RATZINGER, «Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe», en Íd., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1977², 201-224 [trad. esp.: «Implicaciones pastorales de la doctrina sobre la colegialidad de los obispos», *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Herder, Barcelona 2005, 225-250].

[386] . Cf. K. RAHNER, «Über den Begriff des "Ius divinium" im katholischen Verständnis», en Íd., *Schriften zur Theologie*, vol. 5, Einsiedeln/Zürich/Köln 1962, 249-277 [trad. esp.: «Sobre el concepto de *ius divinum* en su comprensión católica», en Íd., *Escritos de teología*, vol. 5, Taurus, Madrid 1964, 247-274]; A. DULLES, «Ius Divinum as an Ecumenical Problem»: ThSt 28 (1977), 681-708.

[387] . Cf. Y. CONGAR, *Die Tradition und die Traditionen*, vol. 1, Mainz 1965, 153-157 [trad. esp. del orig. francés: *La tradición y las tradiciones*, vol. 1, Dinor, San Sebastián 1964].

[388] . Es importante que el concilio de Trento no califique la distinción entre obispo y presbítero como de *iure divino*, sino como instituida *divina ordinatione* (cf. DH 1776). El concilio Vaticano II, en *Lumen Gentium* 28, dice que esta distinción existe *ab antiquo*, con lo que deja al menos abierta la cuestión del desarrollo histórico.

[389] . Cf. CA XXII.

[390] . Cf. CA XXIV.

[391] . Para la interpretación, cf. E. ORTIGUES, «Écritures et tradition apostolique au concile de Trente»: RSR 36 (1949), 271-299; J. R. GEISELMANN, «Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen», en M. Schmaus (ed.), *Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition*, München 1957, 124-206, espec. 133-167; Y. CONGAR, *Die Tradition und die Traditionen* I (cf. *supra*, nota 115), 192-217; J. RATZINGER, «Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffes», en Íd. y K. Rahner,

Offenbarung und Überlieferung (QD 25), Freiburg/Basel/Wien 1965, 50-69 [trad. esp.: «Ensayo sobre el concepto de tradición», en Íd. y K. Rahner, *Revelación y tradición*, Herder, Barcelona 1971, 27-76].

[392] . Cf. CT I, 484-485; V, 11.

[393] . Cf. H. de Lubac, *Der geistige Sinn der Schrift*, Einsiedeln 1952.

[394] . Cf. Tomás de Aquino, *S.th.* I/II, q. 106, a. 1 y 2.

[395] . Cf. Y. Congar, *Die Tradition und die Traditionen*, vol. 1 (cf. *supra*, nota 115), 233s.

[396] . Cf. J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, ed., intr. y com. por J. R. Geiselmann, Darmstadt 1957 [trad. esp.: *La unidad en la Iglesia*, Eunate, Pamplona 1996].

[397] . DV 10. Hasta ahora esta constitución se ha hecho valer poco, por desgracia, en el posconcilio, aunque fue el centro de una de las mayores controversias en el propio concilio y aunque posee máxima relevancia ecuménica. Tanto más significativo es, pues, que los primeros diálogos entre la Iglesia católica de Roma y la Iglesia evangélico-luterana tuvieran lugar bajo el marbete general: «El Evangelio y la Iglesia»; al respecto, cf. H. Meyer (ed.), *Evangelium – Welt – Kirche. Schlussbericht und Referate der römisch-katholisch / evangelisch-lutherischen Studienkommission Das Evangelium und die Kirche 1967-1971*, Frankfurt a.M. 1975, espec. 13-15). El primer documento papal en el que el término «evangelio» adquirió importancia fundamental fue la exhortación apostólica sobre la evangelización en el mundo actual de Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, de 8 de diciembre de 1975. Este escrito constituye un importante paso en la recepción católica de la aspiración fundamental del protestantismo.

[398] . Para una síntesis, cf. H. Küng, *Strukturen der Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 1962, 228-244 [trad. esp.: *Estructuras de la Iglesia*, Estela, Barcelona 1969[2]]; para los límites de la autoridad eclesiástica, sobre todo de la pontificia, cf. Y. Congar, *Die Tradition und die Traditionen*, vol. 1 (cf. *supra*, nota 115), 274-280.

[399] . Cf. J. H. Newman, «Über das Zeugnis der Laien in Sachen des Glaubens», en Íd., *Polemische Schriften* (Ausgewählte Werke 4), Mainz 1959, 255-292 [trad. esp. del orig. inglés: *Consulta a los fieles en materia doctrinal*, Cátedra «John Henry Newman» de la UPSA / Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII», Salamanca 2001].

[400] . Cf. H. Tenhumberg, «Kirchliche Union bzw. Korporative Wiedervereinigung. Überlegungen zu Ziel und Bedeutung ökumenischer Bestrebungen», en W. Danielsmeyer y C. H. Ratschow (eds.), *Kirche und Gemeinde* (FS H. Thimme), Witten 1974, 24-34.

[401] . Cf. *Bericht aus Nairobi 1975. Offizieller Bericht der Fünften Vollversammlung des ÖRK*, Frankfurt a.M. 1976, 26s [trad. esp. del orig. inglés: «Cuarta relación oficial del Grupo Mixto de Trabajo de la Iglesia Católica Romana y el Consejo Ecuménico de las Iglesias. Nairobi. 1975», en EO I, 199-213].

[402] . Cf. W. Kasper, «Primat und Episkopat nach dem Vatikanum I», en WKGS 12, 499-531 [trad. esp.: OCWK 12].

[403] . Cf. DH 3074.

[404] . Cf. LG 12.

[405] . Cf. UR 3.

[406] . Cf. A. Kimme, *Die ökumenische Bedeutung der Augsburgischen Konfession* (FuH 21), Hamburg 1972, 9-74.

[407] . F. Heiler (*Die Katholizität der Augustana* [cf. *supra*, nota 6], 33) formula incluso el siguiente juicio: «Para el protestantismo moderno, la *Augustana* se convirtió en un gran bochorno».

[408] . Cf. BSLK 235.

[409] . Cf. P. Brunner, «Vom Amt des Bischofs» (cf. *supra*, nota 44), 247s.

[410] . J. A. MÖHLER, *Neue Untersuchung der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Eine Vertheidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Herrn Professors Dr. Baur in Tübingen*, Mainz 1835[2], 482s.

[411] . Cf. Y. CONGAR, «La “réception” comme réalité ecclésiologique»: RScPhTh 56 (1972), 369-403; A. GRILLMEIER, «Konzil und Rezeption», en Íd., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg/Basel/Wien 1975, 303-334.

[412] . Cf. W. PANNENBERG, *Thesen zur Theologie der Kirche*, München 1970, 46s.

[413] . Esta contribución fue elaborada para la quinta sesión de la Comisión de Estudio Mixta de la Federación Luterana Mundial y la Iglesia Católica de Roma, que se celebró en la isla de Malta del 21 al 26 de febrero de 1971. El origen de la ponencia explica que el planteamiento se limite estrictamente al diálogo con la posición luterana. De ahí que sobre todo la posición de las Iglesias libres [*Freikirchen*] y los recientes debates intraprotestantes, que cuestionan por principio la ordenación, no sean tenidos en cuenta. Puesto que las respectivas doctrinas del ministerio habían sido abordadas por extenso en una sesión anterior mediante diversas ponencias y los debates subsiguientes, en la cuarta parte del presente texto bastó con algunas alusiones. Ampliarlas para la publicación habría requerido un detallado tratamiento específico.

[414] . UR 22.

[415] . Cf. PCPUC, *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo* (25 de marzo de 1993), n. 55.

[416] . Para la concepción luterana del ministerio, cf. E. SOMMERLATH, *Amt und allgemeine Priestertum* (Schriften d. Theol. Konvents Augsburgischen Bekenntnisses 5), Berlin 1953; P. BRUNNER, *Vom Amt des Bischofs* (Schriften d. Theol. Konvents Augsburgischen Bekenntnisses 9), Berlin 1955; W. MAURER, *Das synodale evangelische Bischofsamt* (Schriften d. Theol. Konvents Augsburgischen Bekenntnisses 10), Berlin 1955; J. HEUBACH, *Die Ordination zum Amt der Kirche*, Berlin 1956; W. BRUNOTTE, *Das geistliche Amt bei Luther*, Berlin 1959; E. SCHLINK, «Die apostolische Sukzession», en Íd., *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen*, Göttingen 1961, 160-195; G. BLUM, *Tradition und Sukzession*, Berlin 1963; G. LINDBECK, «The Sacramentality of the Ministry. Karl Rahner and a Protestant View», en W. Kantzenbach y V. Vatja (eds.), *Oecumenica*, Minneapolis 1967, 282-301; A. C. PIEPKORN y J. REUMANN, en *Lutherans and Catholics in Dialogue*, vol. IV*: Eucharist and Ministry*, publicado por representantes del Comité Nacional Estadounidense de la Federación Luterana Mundial y la Comisión Episcopal para Asuntos Ecuménicos e Interreligiosos, Washington / New York 1970, 101-119 y 227-287.

[417] . Cf. LG 25 y 28; PO 4.

[418] . Para el tema en general, cf. E. BURNS, en *The Ecumen.* 3 (1964-1965), 21-23; F. J. VAN BEECK, en *Journ. Ecum. Stud.* 4 (1966), 57-112; J. M. R. TILLARD, en *Misc. Lit. In onore S.E. il Card. Lercaro*, Rom 1967, 143-194; G. H. TAVARD, en *Journ. Ecum. Stud.* 5 (1967), 629-649; ÍD., en *Continuum* (1968), 260-269; H. KÜNG, *Die Kirche*, Freiburg i.Br. 1967, 521s [trad. esp.: *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1975[4]]; M. VILLAIN, en: Conc(D) 4 (1968), 275-284 [trad. esp. del orig. francés en Conc (Esp) 34 (1968), 95-114]; K. MCDONNELL, en *Journ. Ecum. Stud.* 7 (1970), 209-265; H. FRIES y W. PANNENBERG, «Das Amt in der Kirche», en US (1970), 107-115. La publicación más importante y abarcadora es *Lutherans and Catholics in Dialogue* IV (cf. *supra*, nota 4). El número 74 (4/1972) de *Concilium* está asimismo dedicado enteramente a este tema.

[419] . La literatura exegética sobre este tema es inabarcable. Por eso nos circunscribimos a dos estudios que han desempeñado un importante papel en el debate eclesial y ecuménico: P. BENOIT, «Les origines apostoliques de l’épiscopat selon le Nouveau Testament», en H. Bouesse (ed.), *L’évêque dans l’Église du Christ*, Paris 1963, 13-57; R. SCHNACKENBURG, «L’apostolicité. État de la recherche»: *Istina* 14 (1969), 5-32.

[420] . Cf. 1 Clem 44,5; 47,6; 54,2; 57,1; 2 Clem 17,5; IRENEO DE LYON, *Adv. haer.* 3, 2, 2; 4, 26, 5; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Quis dives salvetur?* 42 (PG 9, 648); FIRMILIANO, cit. en CIPRIANO, *Ep.* 75, 4.7 (PL 3, 1206 y 1209); JERÓNIMO, *Ep.* 146, 85 (PL 22, 1193); ÍD., *Ep.* 69, 3 (PL 22, 656); ÍD., *In Titum* 1, 5 (PL 26,

597s); testimonios adicionales pueden encontrarse en A. C. PIEPKORN, en *Lutherans and Catholics in Dialogue* IV (cf. *supra*, nota 4), 216-220; DH 1776.

[421] . DH 1776.

[422] . LG 28.

[423] . Para el tema en general, cf. J. BRINKTRINE, en ThGl 25 (1933), 455-464; C. BAISI, *Il ministro straordinario degli ordini sacramentali*, Rom 1935; Y. CONGAR, en *La Maison Dieu* 15 (1948), 107-128; reimpr. en versión ampl. en ÍD., *Heilige Kirche*, Stuttgart 1966, 285-316 [trad. esp. del orig. francés: *Santa Iglesia*, Estela, Barcelona 1968]; P. VERMEER, en *Bijdr.* 13 (1952), 262-267, C. JOURNET, en *Rev. Thom.* 53 (1953), 81-108; H. LENNERZ, *De sacramento ordinis*, Rom 1947, nn. 142-154 y 236-241; J. BEYER, en *Bijdr.* 15 (1954), 31-41; P. FRANSEN, en LThK[2] 7, 1215s; ÍD., en SM (D) 4 (1969), 1270s [trad. esp. en SM (Esp) 4]; A. C. PIEPKORN, en *Lutherans and Catholics in Dialogue* IV (cf. *supra*, nota 4), 220-225.

[424] . Cf. W. TEUER, en *Eccles. Hist.* 3 (1952), 1-13; ÍD., en *Harv. Theol. Rev.* [48 (1955), 227-237; J. LÉCUYER, en *Bull. Litt. Eccles.* 65 (1964), 241-257. Críticamente al respecto, cf. L. OTT, en HDG IV/5, 16s.

[425] . Cf. E. MOLLAND, en *Rev. Hist. Phil. Rel.* 34 (1954), 28.

[426] . Cf. CASIANO, *Coll.* 4, 1 (CSEL 13, 97s).

[427] . Cf. G. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 2, Paris/Leipzig 1901, 518.

[428] . Cf. *Mon. Germ. Hist. Scriptores*, vol. 2, Hannover 1888, 380ss y 410.

[429] . F. GILLMANN, *Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakraments*, Paderborn 1920; ÍD., *Spender und äußeres Zeichen der Bischofsweihe nach Huguccio*, Würzburg 1922; L. OTT (cf. *supra*, nota 12), 103-106.

[430] . Cf. DH 1145s. Cf. E. HOCEDEZ, en NRTh 51 (1925), 332-340; F. GILLMANN, en AKathKR 105 (1925), 474s.

[431] . Cf. DH 1290; al respecto, véase K. A. FINK, en *Ztschr. Sav. St. Kann.* 32 (1943), 506-508.

[432] . Cf. DH 1435; al respecto, véase F. GILLMANN, en AKathKR 104 (1924), 87-89.

[433] . Cf. G. VÁZQUEZ, *Disp. in II S. Thomae*, disp. 243 c. 4.

[434] . Cf. DH 1326.

[435] . Cf. DH 1777 y 1768.

[436] . Cf. LG 26.

[437] . DH 794 y 802.

[438] . Cf. H. J. MCSORLEY, en *Lutherans and Catholics in Dialogue* IV (cf. *supra*, nota 4), 125-133 y 283-299.

[439] . Cf. LG 21 y 26.

[440] . Cf. LG 28.

[441] . Cf. PO 7.

[442] . Cf. A. GRILLMEIER, en LThK.E 1, 248; B. DUPUY, en Conc (D) 4 (1968), 268-274 [trad. esp. en Conc (Esp) 34 (1968), 81-94].

[443] . Cf. K. RAHNER, en LThk.E 1, 221; J. F. HOTCHKIN, en *Lutherans and Catholics in Dialogue* IV (cf. *supra*, nota 4), 200. Curiosamente, en LG 21 (y, de modo parecido, en LG 26 y en Trento [DH 1768]) se atribuye al obispo la potestad para ordenar obispos de manera meramente positiva, pero no en exclusiva. Por eso, también después del concilio Vaticano II hay autores que consideran posible por principio que en situaciones de necesidad extraordinarias los sacerdotes ordenen a un obispo. Cf. O. ROUSSEAU, en *Das Bischofsamt und die Weltkirche*,

Stuttgart 1964, 320; J. LÉCUYER, en G. Baraúna (ed.), *De Ecclesia*, vol. 2, Freiburg / Basel / Wien / Frankfurt a.M. 1966, 42; L. OTT (cf. *supra*, nota 12), 184. Tampoco el concilio Vaticano II excluye por principio la tradición prenicena de la Iglesia de Alejandría.

[444] . Para el cambio histórico experimentado por el término «sucesión apostólica», cf. K. E. KIRK, *The Apostolic Ministry*, New York 1947; A. EHRHARDT, *The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church*, London 1953; E. MOLLAND, en RHPhR 34 (1954), 1-29; J. GUYOT (ed.), *Das apostolische Amt*, Mainz 1961; Y. CONGAR, en *Volk Gottes* (FS J. Höfer), Freiburg i.Br. 1967, 84-110; J. F. MCCUS y W. J. BURGHARDT, en *Lutherans and Catholics in Dialogue* IV (cf. *supra*, nota 4), 138-171 y 173-177. Para el debate actual, cf. E. SCHLINK, «Die apostolische Sukzession», en Íd., *Der kommende Christus und die kirchliche Tradition*, Göttingen 1961, 160-195; Conc(D) 4 (1968), número 4 [trad. esp.: Conc (Esp) 34 (1968)]; H. KÜNG, *Die Kirche* (cf. *supra*, nota 6), 408-425; W. QUANBECK, en *Lutherans and Catholics in Dialogue* IV (cf. *supra*, nota 4), 178-188.

[445] . Cf. K. RAHNER, *Kirche und Sakramente* (QD 10), Freiburg/Basel/Wien 1960, 87 [trad. esp.: *Iglesia y sacramentos*, Herder, Barcelona 1964]; J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 105-120 [trad. esp.: *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Herder, Barcelona 2005].

[446] . Cf. H. J. MCSORLEY, en *Lutherans and Catholics in Dialogue* IV (cf. *supra*, nota 4), 121-125.

[447] . Cf. *Conciliorum oecumenicorum Decreta*, Basel/Barcelona/Freiburg/Rom/Wien 1962, 66.

[448] . Cf. PÍO XII, *Sacramentum ordinis* (1947).

[449] . Cf. DH 1326.

[450] . Cf. PÍO XII, *Mystici corporis* (1943), en AAS 35 (1943), 199; ÍD., *Humani generis* (1950), en AAS 42 (1950), 571.

[451] . LG 8; al respecto, cf. J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes* (cf. *supra*, nota 33), 99-103 y 231-245; K. MCDONNELL, en *Lutherans and Catholics in Dialogue* IV (cf. *supra*, nota 4), 307-324.

[452] . Cf. LG 8; UR 3.

[453] . Cf. UR 22; en cambio, en relación con las Iglesias ortodoxas separadas, cf. *ibid*., 15.

[454] . Cf. LG 15; UR 3s; AG 15.

[455] . Cf. UR 3.

[456] . Cf. LG 14-16. Al respecto, véase H. FRIES, *Aspekte der Kirche*, Stuttgart 1963, 123-152 [trad. esp.: *Aspectos de la Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1965]; W. KASPER, en ThQ 145 (1965), 42-62; J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes* (cf. *supra*, nota 33), 99-102 y 231-245.

[457] . Cf. J. FEINER, en LThK.E 2, 54-56. De la historia de este término doble que ahí se expone resulta que su sentido no es que el término *ecclesia* deba aplicarse solo a las Iglesias orientales separadas y la expresión *communitates ecclesiales*, en cambio, a las comunidades surgidas de la Reforma. Antes bien, el sintagma *communitates ecclesiales* se eligió por consideración a las comunidades protestantes, que no se entienden a sí mismas como Iglesias. Por lo demás, se trata de una mera polémica sobre palabras. Pues, por lo que atañe al contenido, viene a ser lo mismo decir que las comunidades protestantes son Iglesias solo en sentido análogo que expresar el carácter análogo de su ser Iglesia con la expresión *communitates ecclesiales*. Así lo señala con razón E. STAKEMEIER, en Cath (M) 18 (1964), 6.

[458] . Diversos autores aplican este principio a la pregunta por la validez de los ministerios protestantes; cf. H. KÜNG, *Die Kirche* (cf. *supra*, nota 6), 521s; M. VILLAIN, en Conc (D) 4 (1968), 275-284 [trad. esp. del orig. francés en Conc (Esp) 34 (1968), 95-114]; G. H. TAVARD, en *Journ. Ecum. Stud.* 5 (1967), 629-649; ÍD., en *Continuum* 6 (1968), 260-269; ÍD., en *Lutherans and Catholics in Dialogue* IV (cf. *supra*, nota 4), 304s. Para el principio mismo, cf. H. HERRMANN, *Ecclesia supplet. Das Rechtsinstitut der kirchlichen Suppletion nach can. 209 CIC* (Kanonist. Stud. U. Texte, Bd. 24), Amsterdam 1968. El principio de la *suppletio ecclesiae* está emparentado con el principio de la economía, característico de la teología ortodoxa; al respecto, cf. M. VILLAIN (cf. *supra*, esta misma nota), 283 (nota 18); Y. CONGAR, *Heilige Kirche* (cf. *supra*, nota 11), 299-302.

[459] . Cf. LG 14.

[460] . Cf. LG 12. Para la estructura carismática de la Iglesia, cf. K. RAHNER, *Das Dynamische in der Kirche* (QD 5), Freiburg/Basel/Wien 1958; A. DULLES, *Protestant Churches and the Prophetic Office*, Rom 1961; H. KÜNG, *Die charismatische Struktur der Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 1969.

[461] . Cf. W. KASPER, en Íd., *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 388-414 [trad. esp.: *Fe e historia*, Sígueme, Salamanca 1974].

[462] . Cf. también el informe del seminario impartido por los profesores muniqueses H. FRIES y W. PANNENBERG, en US (1970), 107-115.

[463] . Cf. *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute*, München/Mainz 1973 [trad. esp. del documento: «Memorándum de los institutos ecuménicos alemanes. 1973», en EO I, 783-794]. El grupo de trabajo está formado por los siguientes institutos: Bochum (Prof. H.-H. Wolf), Heidelberg (Prof. E. Schlink), Múnich (Prof. H. Fries y Prof. W. Pannenberg), Münster (Prof. P. Lengsfeld) y Tubinga (Prof. H. Küng). Las cifras que en lo que sigue se dan entre paréntesis en el cuerpo del texto remiten a los distintos parágrafos del memorándum.

[464] . El posicionamiento de la COMISIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA se publicó en *KNA – Kritischer ökumenischer Informationsdienst*, n. 8 (14 de febrero de 1973), 7; véase también el posicionamiento del CARDENAL JÄGER en *ibid.*, 8, así como en el n. 7 (7 de febrero de 1973) y en *Rheinischer Merkur*, n. 8 (23 de febrero de 1973), 29. Los INSTITUTOS DE ECUMENISMO respondieron con una declaración, publicada en *Publik-Forum*, n. 4 (23 de febrero de 1973), 7. Es cierto que la reacción de H. KÜNG, «Ein Sanktum Offizium in Deutschland?»: *ibid.*, 13, en extremo polémica, no puede ser valorada, ni por su tono ni por su contenido, como una contribución que ayude a hacer avanzar el diálogo ni el asunto mismo. Esta reacción resulta, sin embargo, en cierto modo comprensible si se tiene en cuenta que algunas de las declaraciones críticas sobre el memorándum se circunscriben a una polémica carente de matices que ni siquiera toma en consideración las cuestiones objetivas planteadas en el documento de los Institutos de Ecumenismo (cf. *KNA – Kritischer ökumenischer Informationsdienst*, n. 8, 9 y 11; n. 9 [21 de febrero de 1973], 6).

[465] . Cf. K. RAHNER, «Vom Sinn und Auftrag des kirchlichen Amtes»: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 14 de febrero de 1973, 8.

[466] . WA 6, 564. Aquí puede quedar fuera de consideración el hecho de que tanto el punto de vista luterano como el calvinista son bastante más matizados en los detalles, puesto que en el presente contexto únicamente nos interesa la presentación del planteamiento habitual en la teología de controversia.

[467] . Cf. DH 1764 y 1771.

[468] . Cf. LG 10.

[469] . Cf. WA 6, 564ss; CA V.

[470] . Cf. DH 1764 y 1771. Aquí habrá que prescindir también del hecho de que la posición católica tradicional era más abarcadora de lo que parece a juzgar por la reduccionista formulación de la teología de controversia. Pues la mención de la consagración y la absolución debe entenderse en un sentido no excluyente, sino meramente positivo. Por eso, el concilio de Trento puso expresamente de relieve en sus decretos de reforma la importancia de la tarea anunciadora del ministerio.

[471] . Cf. DH 1766 y 1773.

[472] . Cf. WA 6, 564 y 566.

[473] . Cf. DH 1767 y 1774.

[474] . WA 6, 567.

[475] . Cf. DH 1768 y 1777.

[476] . Cf. LG 18, 24 y *passim*.

[477] . Cf. LG 25 y 28; PO 4.

[478] . SC 59.

[479] . Cf. W. Kasper, «Neue Akzente im dogmatischen Verständnis des priesterlichen Dienstes», en WKGS 12, 181-194 [trad. esp.: OCWK 12]; Íd., «Die Funktion des Priesters in der Kirche», en *ibid*., 153-172; Íd., «Amt und Gemeinde», en *ibid*., 38-68. Una visión de conjunto del debate puede encontrarse en K. Lehmann, «Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verständnis des Amtspriestertums», en *Existenzprobleme des Priesters* (Münchner Akademie-Schriften 50), München 1969, 121-175.

[480] . UR 22.

[481] . UR 3.

[482] . Una opinión distinta es la de J. Hamer, «Die ekklesiologische Terminologie des Vatikanum II und die protestantischen Ämter»: Cath (M) 26 (1972), 146-153.

[483] . Cf. *Lutherans and Catholics in Dialogue*, vol. IV*: Eucharist and Ministry*, publicado por representantes del Comité Nacional Estadounidense de la Federación Luterana Mundial y la Comisión Episcopal para Asuntos Ecuménicos e Interreligiosos, Washington / New York 1970.

[484] . Cf. «Das Evangelium und die Kirche»: HerKorr 25 (1971), 536-544, así como US 27 (1972), 11-25 [trad. esp.: «El Evangelio y la Iglesia», en EO I, 265-292]; al respecto, véase W. Kasper, «El reconocimiento de los ministerios de las Iglesias luteranas», reimpreso en el presente volumen, 195-211.

[485] . Cf. «Ökumenischer Konsens über Eucharistie und Amt. Zu den Studienergebnissen der Gruppe von Dombes»: HerKorr 27 (1973), 33-39.

[486] . Cf. H. Fries y W. Pannenberg, «Das Amt in der Kirche»: US 25 (1970), 107-115.

[487] . En primer lugar hay que mencionar el informe de estudio de la Comisión de Fe y Constitución del Consejo Mundial de Iglesias sobre el ministerio ordenado, recogido en K. Kaiser (ed.), *Löwen 1971: Das ordinierte Amt*, Stuttgart 1971, 77-102; véase también el n. 4 de Conc (D) 8 (1972): «Gegenseitige Anerkennung der kirchlichen Ämter» [trad. esp.: Conc (Esp) 74 (1972): «Hacia un reconocimiento mutuo de los ministerios»]; H. Fries, *Ein Glaube – eine Taufe – getrennt beim Abendmahl?*, Graz/Wien/Köln 1971, 70-81; Íd., «Das Problem des Amtes in der Sicht katholischer Theologie»: KuD 18 (1972), espec. 135-138. El punto de vista tradicional se defiende en el n. 2 de Cath (M) 26 (1972): «Kirche, Amt, Abendmahlsgemeinschaft».

[488] . Cf. J. Calvino, *Institutio* IV, 19 y 29.

[489] . Cf. *Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt*, Trier 1969, 55.

[490] . El reproche que en la p. 205 se le hace a la «Relación de Malta» por contraponer la función ministerial y la cualificación interior de la persona, se basa en una mala interpretación del texto, que, a pesar de su carácter erróneo, está muy extendida. Sin embargo, semejante dualismo de personalidad y rol social es problemático tanto desde un punto de vista antropológico-sociológico como, sobre todo, teológico. El envío del ministro, que parte de Cristo, encomienda a aquel una determinada función en la Iglesia, que lo reclama en la totalidad de su persona y lo marca en lo que es. Así pues, la visión funcional y la visión ontológica no se contraponen, sino que constituyen un todo coherente.

[491] . *Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt* (cf. *supra*, nota 27), 53.

[492] . Cf. E. Schlink, «Die apostolische Sukzession», en Íd., *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. Beiträge zum Gespräch zwischen den getrennten Kirchen*, Göttingen 1961, 160-195; este enfoque se desarrolla en Íd., «Die apostolische Sukzession und die Gemeinschaft der Ämter»: StdZ 191 (1973), 123-162. Por parte católica, tal planteamiento lo asume sobre todo H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 1967, 408-425 [trad. esp.: *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1975[4]]. Importante para el diálogo ecuménico es además el volumen colectivo *Katholizität und Apostolizität. Theologische Studien einer gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der Römischkatholischen Kirche und dem ökumenischen Rat der Kirchen*, en KuD 1971, supl. 2.

[493] . Cf. DH 1776.

[494] . Cf. LG 20.

[495] . Cf. Y. Congar, *Heilige Kirche*, Stuttgart 1966, 285-316 [trad. esp. del orig. francés: *Santa Iglesia*, Estela, Barcelona 1968]; P. Fransen, «Weihen», en SM 4 (1969), 1270s [trad. esp.: «Órdenes sagradas», en SM (Esp) 5]; W. Kasper, «El reconocimiento de los ministerios de las Iglesias luteranas» (cf. *supra*, nota 22), 99-104; H. J. McSorley, «Anerkennung einer presbyteralen Sukzession»: Conc(D) 8 (1972), 245-250 [trad. esp.: «¿Reconocimiento de una sucesión presbiteral?»: Conc (Esp) 74 (1972), 31-40]. No se debe sobrevalorar, sin embargo, la relevancia ecuménica de este punto de vista. Cumple más bien una función intracatólica, porque es apropiada para romper una concepción rígida de la sucesión apostólica, basada en la sucesión de imposiciones episcopales de manos.

[496] . Cf. DH 3857-3861.

[497] . Cf. DH 1326.

[498] . Véase W. Kasper, «El reconocimiento de los ministerios de las Iglesias luteranas» (cf. *supra*, nota 22), 205.

[499] . Cf. DV 24; PO 16.

[500] . Cf. DV 10.

[501] . Con ello me gustaría desarrollar un tanto el punto de vista que he formulado anteriormente y poner de relieve en mayor medida que hasta ahora la relevancia de la sucesión apostólica en el ministerio episcopal. Además del artículo ya citado (cf. *supra*, nota 22), véase «Convergencia y divergencia en el problema de los ministerios», reimpreso en el presente volumen, 212-217. Subrayando la relevancia de la sucesión episcopal se da satisfacción también a la justificada exigencia de Karl Rahner de mostrar en qué punto de la problemática de los ministerios puede plantearse en un estadio posterior del debate la cuestión del ministerio petrino. La sucesión apostólica del obispo individual debe verse, en efecto, en el marco de la sucesión de todo el colegio episcopal, que tiene su punto de unidad en el ministerio petrino.

[502] . Cf. J. Ratzinger, «Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche», en Íd., *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 105-120 [trad. esp.: «El oficio espiritual y la unidad de la Iglesia», *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Herder, Barcelona 2005, 119-136].

[503] . Cf. K. Rahner, «Über den Begriff des "Ius divinum" im katholischen Verständnis», en Íd., *Schriften zur Theologie*, vol. 5, Einsiedeln/Zürich/Köln 1962, 249-277 [trad. esp.: «Sobre el concepto de *ius divinum* en su comprensión católica», en Íd., *Escritos de teología*, vol. 5, Taurus, Madrid 1964, 247-274].

[504] . Cf. WA 6, 560; DV 10.

[505] . Cf. Y. Congar, «Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine. Réaction protestante et Tradition catholique», en R. Bäumer y H. Dolch (eds.), *Volk Gottes* (FS J. Höfer), Freiburg i.Br. 1967, 84-111; W. Breuning, «Apostolische Sukzession», en SM 1 (1967), 294-300 [trad. esp.: «Sucesión apostólica», en SM (Esp) 6, 482-490].

[506] . J. Ratzinger, «Primat, Episkopat und successio apostolica», en Íd. y K. Rahner, *Episkopat und Primat* (QD 11), Freiburg/Basel/Wien 1961, 49 [trad. esp.: «Episcopado, primado y sucesión apostólica», en Íd. y K. Rahner, *Episcopado y primado*, Herder, Barcelona 1965].

[507] . La bibliografía sobre el tema del ministerio petrino es inabarcable. Aquí nos limitaremos a mencionar algunos títulos importantes del ámbito de la teología sistemática: H. U. von Balthasar, *Der antirömische Affekt. Wie läßt sich das Papsttum in die Gesamtkirche integrieren?*, Freiburg/Basel/Wien 1974 [trad. esp.: *El complejo antirromano: integración del papado en la Iglesia universal*, BAC, Madrid 1981]; A. Brandenburg y H. J. Urban (eds.), *Petrus und Papst. Evangelium, Einheit der Kirche, Papstdienst. Beiträge und Notizen*, Münster 1976; R. E. Brown (ed.), *Der Petrus der Bibel. Eine ökumenische Untersuchung*, Stuttgart 1976 [trad. esp.: *Pedro en el Nuevo Testamento: un trabajo en colaboración por autores protestantes y católicos*, Sal Terrae, Santander 1976]; G. Denzler et al., *Zum Thema Petrusamt und Papsttum*, Stuttgart 1970; Íd. (ed.), *Papsttum heute und morgen. 57 Antworten auf eine Umfrage*, Regensburg 1975; Íd. (ed.), *Das Papsttum in der Diskussion*, Regensburg 1974;

O. Mauer et al., *Das Petrusamt in ökumenischer Sicht. 2. Theologische Konferenz, 13.–14. November 1970*, Innsbruck 1975; H. J. Mund, *Das Petrusamt in der gegenwärtigen theologischen Diskussion*, Paderborn 1976; K. H. Ohlig, *Braucht die Kirche einen Papst? Umfang und Grenzen des päpstlichen Primats*, Mainz/Düsseldorf 1973; *Pro Oriente. Konziliarität und Kollegialität als Strukturprinzipien der Kirche. Das Petrusamt in ökumenischer Sicht. Christus und seine Kirche – christologische und ekklesiologische Aspekte*, Innsbruck/Wien/München 1975; H. Stirnimann, L. Vischer et al., *Papsttum und Petrusdienst*, Frankfurt a.M. 1975; L. Scheffczyk, *Das Unwandelbare im Petrusamt*, Berlin 1971; Conc (D) 7 (1971), n. 4: «Der Petrusdienst in der Kirche» [trad. esp.: Conc (Esp) 64 (1971): «Una primacía papal»]; Conc (D) 11 (1975), n. 10: «Kirchliche Erneuerung und Petrusamt am Ende des 20. Jahrhunderts» [trad. esp.: Conc (Esp) 108 (1975): «Renovación de la Iglesia y ministerio papal en las postrimerías del siglo XX»]; US 31 (1976), n. 4: «Verbindliches Lehren. Beiträge zum Petrusamt und Papsttum».

[508] . Cf. DH 3053-3055 y 3056-3058. El concilio Vaticano II asumió esta fundamentación; al respecto, cf. LG 18.

[509] . Cf. D. C. Butler, *Das Vatikanische Konzil. Seine Geschichte von innen geschildert in Bischof Ullathornes Briefen*, München 1933[3].

[510] . Cf. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1973[3], 475-488.

[511] . Cf. P. C. Empie y T. A. Murphy (eds.), *Papal Primacy and the Universal Church* (Lutherans and Catholics in Dialogue 5), Minneapolis 1974 [trad. esp. de la Declaración Común: «El primado del papa: puntos de convergencia», en EO I, 745-781].

[512] . Para el actual debate exegético, cf. el magnífico trabajo de F. Mußner, *Petrus und Paulus – Pole der Einheit* (QD 76), Freiburg/Basel/Wien 1976.

[513] . Cit. según la traducción que se ofrece en R. E. Brown et al. (eds.), *Der Petrus der Bibel* (cf. *supra*, nota 1), 158.

[514] . Cf. J. Ludwig, *Die Primatsworte Mt 16,18.19 in der altkirchlichen Exegese* (Neutest. Abh. 19, Heft 4), Münster 1952.

[515] . Cf. J. Ratzinger, «Primat und Episkopat», en Íd., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 122-134 [trad. esp.: «Primado y episcopado», en Íd., *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Herder, Barcelona 2005, 137-164]; C. Andresen, «Die Legitimierung des römischen Primatsanspruchs in der Alten Kirche», en G. Denzler (ed.), *Das Papsttum in der Diskussion* (cf. *supra*, nota 1), 36-52.

[516] . Para la idea de relectura en la Biblia, cf. H. Gross, «Motivtransposition als Form und Traditionsprinzip im Alten Testament», en H. Vorgrimler (ed.), *Exegese und Dogmatik*, Mainz 1962, 124-152; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, vol. 2, München 1975[6], 339-356 y 380-412 [trad. esp.: *Teología del Antiguo Testamento*, vol. 2, Sígueme, Salamanca 2009[9]].

[517] . Cf. W. Kasper, «Tradition als Erkenntnisprinzip. Systematische Überlegungen zur theologischen Relevanz der Geschichte»: ThQ 155 (1975), 198-215 (reimpreso en WKGS 7, 483-507 [trad. esp.: OCWK 7]).

[518] . Cf. Y. Congar, *Die Tradition und die Traditionen*, vol. 1, Mainz 1965, 152-169 [trad. esp. del orig. francés: *La tradición y las tradiciones*, vol. 1, Dinor, San Sebastián 1964].

[519] . Cf. W. Kasper, «La Iglesia como sacramento del Espíritu», en OCWK 11, 281-305.

[520] . Para el debate hermenéutico en la teología sistemática, cf. W. Kasper, *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielfalt*, München 1967 [trad. esp.: *Unidad y pluralidad en teología: los métodos de la dogmática*, Sígueme, Salamanca 1969]; Íd., «Dogmatik als Wissenschaft. Versuch einer Neubegründung»: ThQ 157 (1977), 189-203 (reimpreso en WKGS 7, 645-664 [trad. esp.: OCWK 7]).

[521] . Cf. R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)* (Histoire de l'Église 21), Paris 1952; Íd., *Vaticanum I* (GÖK 12), Mainz 1965 [trad. esp.: *Vaticano* I, Eset, Vitoria 1970].

[522] . Cf. A. B. HASLER, *Pius IX. (1846-1878), Päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanum. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie* (vols. 12/1 y 12/2 de *Päpste und Papsttum*, ed. por G. Denzler), Stuttgart 1977.

[523] . Para la importancia de la recepción, cf. Y. CONGAR, «La “réception” comme réalité ecclesiologique»: RScPhTh 56 (1972), 369-403; A. GRILLMEIER, «Konzil und Rezeption», en Íd., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg/Basel/Wien 1975, 303-334.

[524] . Cf. V. CONZEMIUS, «Die Minorität auf dem Ersten Vatikanischen Konzil»: ThPh 45 (1970), 403-434.

[525] . Cf. K. SCHATZ, *Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem I. Vatikanum* (Misc. Hist. Pont. 40), Roma 1975.

[526] . Cf. DH 3059-3064. Para la interpretación, cf. U. BETTI, *La costitutione dommatica «Pastor aeternus» del Concilio Vaticano* I, Rom 1961; J. P. TORRELL, *La théologie de l’épiscopat au Ier concile du Vatican*, Paris 1961; G. THILS, *Primauté pontificale et prérogatives episcopales: «Potestas ordinaria» au Ier concile du Vatican*, Leuven/Lovaine 1961; G. DEJAIFVE, *Pape et évêques au Ier concile du Vatican*, Brugge/Paris 1962; W. KASPER, «Primat und Episkopat nach dem Vatikanum I», en WKGS 12, 499-531 [trad. esp.: OCWK 12]; F. VAN DER HORST, *Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil*, Paderborn 1963; H. BACHT, «Primat und Episkopat im Spannungsfeld der beiden Vatikanischen Konzile», en L. Scheffczyk et al. (eds.), *Wahrheit und Verkündigung* (FS M. Schmaus), vol. 2, München 1967, 1447-1466; L. SCHEFFCZYK, «Primat und Episkopat in den Verhandlungen und Entscheidungen des Ersten Vatikanischen Konzils», en G. Schwaiger (ed.), *Hundert Jahre nach dem Ersten Vatikanum*, Regensburg 1970, 87-107; G. THILS, *La primauté pontificale. La doctrine de Vatican I*, Gembloux 1972.

[527] . Cf. LG 22s. Para la interpretación de este punto, de entre la abundante literatura nos limitamos a remitir a J. RATZINGER, «Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils», en Íd., *Das neue Volk Gottes* (cf. *supra*, nota 9), 171-190 [trad. esp.: «La colegialidad episcopal según la doctrina del concilio Vaticano II», en Íd., *El nuevo pueblo de Dios* (cf. *supra*, nota 9), 191-224].

[528] . Para la comprensión de esta nota, cf. J. RATZINGER, *ibid.*, 190-197.

[529] . Cf. M. SECKLER, «Über den Kompromiß in Sachen der Lehre», en M. Seckler et al. (eds.), *Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs*, Graz/Wien/Köln 1972, 45-57.

[530] . Cf. K. MÖRSDORF, «Jurisdiktion», en LThK[2] 5, 1220.

[531] . Cf. J. RYAN, *The Separation of «ordo» and «iurisdictio» in its structural-doctrinal development and ecclesiological significance. A dogmatic-historical contribution towards the renewal of Canon Law*, Münster 1972 (tesis doctoral).

[532] . Cf. H. J. POTTMEYER, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts* (TTS 5), Mainz 1975.

[533] . Cf. E. WEINZIERL, *Die päpstliche Autorität im katholischen Selbstverständnis des 19. und 20. Jahrhunderts*, München 1970.

[534] . Cf. H. KÜNG, *Die Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 1967, 522-562 («Petrusamt und Petrusdienst») [trad. esp.: «Poder de Pedro y servicio de Pedro», en Íd., *La Iglesia*, Herder Barcelona 1967, 521-565]; ÍD., *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1970, 197-202 [trad. esp.: *¿Infalible? Una pregunta*, Herder, Barcelona 1971].

[535] . Cf. M. KEHL, *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie* (FTS 22), Frankfurt a.M. 1976.

[536] . Cf. H. SCHLIER, «Zur Freiheit gerufen. Das paulinische Freiheitsverständnis», en Íd., *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge* III, Freiburg/Basel/Wien 1971, 216-333; E. KÄSEMANN, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen 1972[5]; H. SCHÜRMANN, «Die Freiheitsbotschaft des Paulus – Mitte des Evangeliums?»: Cath

(M) 25 (1971), 22-62; F. Mußner, *Theologie der Freiheit nach Paulus* (QD 75), Freiburg/Basel/Wien 1976; G. Greshake, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg/Basel/Wien 1977.

[537] . Cf. L. Strack y P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch*, München 1961[3], 738-747.

[538] . Cf. L. Scheffczyk, «Das "Amt der Einheit": Symbol der Wirkmacht der Einheit?», en A. Brandenburg y H. J. Urban (eds.), *Petrus und Papst*, Münster 1978, 117-135.

[539] . Cf. H. U. von Balthasar, *Der antirömische Affekt* (cf. *supra*, nota 1), 20ss.

[540] . J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, ed., intr. y comentada por J. R. Geiselmann, Darmstadt 1957, 228 [trad. esp.: *La unidad en la Iglesia*, Eunate, Pamplona 1996].

[541] . Sobre este enfoque de una concepción teológica de ministerio se fragua crecientemente un consenso ecuménico, que puede tener considerable relevancia ecuménica para la fundamentación teológica del ministerio petrino. Cf. la llamada «Relación de Malta», en H. Meyer (ed.), *Evangelium – Welt – Kirche. Schlußbericht und Referate der römisch-katholisch / evangelisch-lutherischen Studienkommission Das Evangelium und die Kirche 1967-1971*, Frankfurt a.M. 1975, 21 (n. 50) [trad. esp. de la «Relación de Malta»: «El Evangelio y la Iglesia», en EO I, 265-292].

[542] . Esta doctrina fue sostenida ya por el concilio Vaticano I (cf. DH 3061) y luego puesta claramente de relieve en la declaración del episcopado alemán de 1875 contra el telegrama-circular [*Circular-Depesche*] de Bismarck, confirmada expresamente por Pío IX (cf. DH 3112-3116).

[543] . Cf. L. Hertling, *Communio und Primat* (Misc. Hist. Pont. 7), Rom 1943; en versión ampliada en US 17 (1962), 91-125.

[544] . Cf. Y. Congar, «De la communion des Églises à une ecclesiologie de l'Église universelle», en Íd. y B.-D. Dupuy, *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris 1962.

[545] . Cf. J. Ratzinger, «Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe», en Íd., *Das neue Volk Gottes* (cf. *supra*, nota 9), 201-224 [trad. esp.: «Implicaciones pastorales de la doctrina sobre la colegialidad de los obispos», en Íd., *El nuevo pueblo de Dios* (cf. *supra*, nota 9), 225-250].

[546] . Cf. J. Hamer, *L'Église est une communion*, Paris 1962.

[547] . Cf. P. C. Bori, *KOINWNÍA. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972.

[548] . Para este debate, cf. espec. H. M. Legrand, «Römisches Amt und universales Amt des Papstes. Das Problem seiner Wahl»: Conc (D) 11 (1975), 531-538 [trad. esp.: «Ministerio romano y ministerio universal del papa. El problema de su elección»: Conc (Esp) 108 (1975), 179-193].

[549] . Cf. DH 3074. Para su interpretación, cf. M. Caudron, «Magistère ordinaire et infaillibilité pontificale d'après la constitution "Dei Filius"»: *Eph. theol. Lov.* 36 (1960), 393-431; J. P. Torrell, «L'infaillibilité pontificale – est elle un privilège "personelle"?»: RScPhTh 45 (1961), 229-245; *L'infaillibilité de l'Église. Journées œcuméniques de Chevetogne 25-29 septembre 1961*, Chevetogne 1963; G. Thils, *L'infaillibilité pontificale Sources – conditions – limites*, Gembloux 1969 [trad. esp.: *La infalibilidad pontificia: fuentes, condiciones, límites*, Sal Terrae, Santander 1972].

[550] . LG 12.

[551] . Cf. la carta del obispo Hefele al clero de su diócesis, reimpresa en ThQ 150 (1970), 164s. Para su interpretación, cf. K. Schatz, *Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem I. Vatikanum* (cf. *supra*, nota 19), 380-420.

[552] . Cf. la sintética presentación de H. Küng, *Strukturen der Kirche* (QD 17), Freiburg/Basel/Wien 1962, 228-244 [trad. esp.: *Estructuras de la Iglesia*, Estela, Barcelona 1969[2]].

[553] . Cf. W. Beinert, «Bedeutung und Begründung des Glaubenssinnes (sensus fidei) als eines dogmatischen Erkenntniskriteriums»: Cath (M) 25 (1971), 271-303; M. Seybold, «Kirchliches Lehramt und allgemeiner Glaubenssinn. Ein reformatorisches Anliegen aus der Sicht des I. und II. Vatikanischen Konzils»: ThGl 65 (1975), 266-277; J. Coulson, «Das Lehramt der einen Kirche und sein Verhältnis zum sensus fidelium»: Conc (D) 11 (1975), 567-573 [trad. esp. del orig. inglés: «El magisterio de la Iglesia una y sus relaciones con el "sensus fidelium"»: Conc (Esp) 108 (1975), 253-264].

[554] . Cf. H. Ott, *Die Lehre des I. Vatikanischen Konzils. Ein evangelischer Kommentar*, Basel 1963, 161-172; W. Pannenberg, *Thesen zur Theologie der Kirche*, München 1970, 46s.

[555] . Cf. DH 3074. Para la interpretación, cf. H. Fries, «Ex sese non autem ex consensus Ecclesiae», en R. Bäumer y H. Dolch (eds.), *Volk Gottes*, Freiburg i.Br. 1967, 480-500.

[556] . Cf. H. Fries, «Das mißverständliche Wort», en K. Rahner (ed.), *Zum Problem der Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng* (QD 54), Freiburg/Basel/Wien 1971, 227 y 231s [trad. esp.: *¿Infalibilidad de la Iglesia?*, Paulinas, Madrid 1971]; H. U. von Balthasar, *Der antirömische Affekt* (cf. *supra*, nota 33), 184.

[557] . Cf. H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1970 [trad. esp.: *¿Infalible? Una pregunta*, Herder, Barcelona 1971]. De entre el muy amplio debate al respecto, remitimos únicamente a los dos siguientes volúmenes: K. Rahner (ed.), *Zum Problem der Unfehlbarkeit* (cf. *supra*, nota 50); H. Küng (ed.), *Fehlbar? Eine Bilanz*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1973 (con una amplia visión de conjunto del debate).

[558] . Cf. H. Küng, *Unfehlbar*? (cf. *supra*, nota 51), 149.

[559] . Cf. *ibid.*, 138 y 140.

[560] . Cf. *ibid.*, 120, 122 y 195.

[561] . Cf. *ibid.*, 143 y 148s.

[562] . Cf. *Erklärung Mysterium ecclesiae zur katholischen Lehre über die Kirche und ihre Verteidigung gegen einige Irrtümer von heute*, ed., introd. y coment. por K. Lehmann (Nachkonziliare Dokumentation 43), Trier 1975, 144ss [trad. esp.: «Mysterium Ecclesiae», en Congregación para la Doctrina de la Fe, *Documentos 1966-2007*, BAC, Madrid 2008, 73-89].

[563] . Esta tesis la defendí ya en una confrontación anterior con H. Küng, que apareció originariamente en StdZ 188 (1971), 363-376. Por eso no entiendo por qué L. Scheffczyk, en MThZ 25 (1974), 54, me atribuye, sin embargo, una concepción de la verdad que no es del todo inmune al peligro de una errónea interpretación pragmática. Para esta cuestión, cf. W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965 [trad. esp.: *Dogma y palabra de Dios*, Mensajero, Bilbao 1968].

[564] . Cit. en AAS 54 (1962), 792.

[565] . Cf. GS 62.

[566] . Cf. *Mysterium ecclesiae*, 148ss.

[567] . Cf. H. Schlier, «Was heißt Auslegung der Schrift?», en Íd., *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge* II, Freiburg/Basel/Wien 1964, 61 [trad. esp.: *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento*, Fax, Madrid 1970].

[568] . Cf. DH 3008.

[569] . J. H. Newman, «Kirche und Gewissen», en Íd., *Polemische Schriften* (Ausgew. Werke, 4), Mainz 1959, 171 [trad. esp. del orig. inglés: «Carta al duque de Norfolk», en Íd., *Carta al duque de Norfolk; Sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, Rialp, Madrid 2013].

[570] . Cf. E. Peterson, «Der Monotheismus als politiches Problem», en Íd., *Theologische Traktate*, München 1951, 45-147 [trad. esp.: *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid 1999].

[571] . Cf. *Confessio Augustana* 7.

[572] . LG 8.

[573] . Cf. «Bautismo, eucaristía y ministerio. Lima, 1982», en EO I, 888-931.

[574] . Cf. L. VISCHER (ed.), *Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung* (Theol. Bücherei 30), München 1965, 36-42, 57-67 y 73s.

[575] . Cf. G. MÜLLER-FAHRENHOLZ (ed.), *Eine Taufe – eine Eucharistie – ein Amt. Drei Erklärungen erarbeitet und autorisiert von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung*, Frankfurt 1976[2].

[576] . Cf. *Towards Visible Unity. Commission on Faith and Order*, Lima 1982, vol. 1 (Faith and Order Paper 112), Genève 1982, 80-87.

[577] . Al respecto, además de las investigaciones de O. Semmelroth, K. Rahner y L. Scheffczyk, cf. el artículo de J. BETZ, «Wort und Sakrament. Versuch einer dogmatischen Verhältnisbestimmung», en T. Filthaut y J. A. Jungmann (eds.), *Verkündigung und Glaube* (FS F. X. Arnold), Freiburg i.Br. 1958, 76-99.

[578] . Cf. AGUSTÍN, *In Joh* 80, 3 (CCL 36, 529).

[579] . Así, por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO, *S. th.* III q. 61 a. 4: *signa protestantia fidem*, «signos que atestiguan la fe». Una plétora de afirmaciones adicionales puede consultarse en Y. CONGAR, *Un peuple messianique. Salut et libération*, Paris 1975, 51 (nota 9).

[580] . Este enfoque genuinamente protestante se pone de manifiesto sobre todo en el escrito de Lutero *De captivitate babylonica ecclesiae praeludium* (1520). Cf. sobre todo WA 6, 513ss y 529ss [trad. esp.: «La cautividad babilónica de la Iglesia», en Íd., *La cautividad babilónica de la Iglesia. La libertad del cristiano. Exhortación a la paz*, Planeta-De Agostini, Madrid 1996]. Sin embargo, se desarrolló de manera diferente en la tradición luterana y en la tradición reformada [de calvinistas y zuinglianos]. Mientras que la primera conoce claramente una instrumentalidad salvífica de los sacramentos (cf. CA V y IXs), Calvino ve los sacramentos solo como distintivo externo, sello, testimonio de la gracia prometida en la palabra (cf. J. CALVINO, *Institutio* IV, 14, 1ss).

[581] . También el concilio Vaticano II subraya la relevancia salvífica del bautismo: véase LG 15; UR 3 y 22. Esta cuestión fue tratada por extenso en 1966 en el diálogo entre católicos y evangélicos en Estados Unidos. Cf. *Lutherans and Catholics in Dialogue* II: *One Baptism for the Remission of Sins*, Minneapolis s.f.

[582] . Cf. la reciente síntesis de O. H. PESCH y A. PETERS, *Einführung in die Lehre von der Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1981; O. H. PESCH, *Gerechtfertigt aus Glauben. Luthers Frage an die Kirche* (QD 97), Freiburg/Basel/Wien 1982.

[583] . Cf. «Louisville Consultation on Baptism (Faith and Order Paper 97)»: *Review and Expositor. A Baptist Theological Journal* [77/1 (1980).

[584] . Cf. UR 22.

[585] . Cf. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1959, 416 y 419.

[586] . Cf. W. NIESEL (ed.), *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, Zollikon/Zürich s.f., 169.

[587] . La importancia de la epíclesis es subrayada asimismo en otros documentos de consenso: GROUPE DES DOMBES, «Auf dem Weg zu ein und demselben eucharistischen Glauben?», en G. Gassmann et al. (eds.), *Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch / römisch-katholischen Gespräch*, Frankfurt a.M. 1974, 106 [trad. esp. del orig. francés del documento: «Acuerdo doctrinal sobre la eucaristía», en EO I, 654-660]; COMISIÓN MIXTA CATÓLICO-ROMANA / EVANGÉLICO-LUTERANA, *Das Herrenmahl*, Paderborn / Frankfurt a.M. 1978, n. 21, pp. 19s [trad. esp.: «La Cena del Señor», en EO I, 292-320]. Sin embargo, cf. sobre todo Y. CONGAR, *Der Heilige Geist*, Freiburg/Basel/Wien 1982, 464-481, en especial la sección conclusiva: «Das Leben der Kirche ist insgesamt epikletisch» (488-495) [trad. esp.: «*El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 2009[2], espec. 696-704 («La vida de la Iglesia es enteramente epiclética»)].

[588] . El significado originario de la anámnesis sacramental fue redescubierto primero por O. Casel, quien con ello inauguró una nueva época del diálogo sobre la eucaristía. Cf. la síntesis que ofrece en O. Casel, *Das christliche Kultmysterium* (1932), Regensburg 1960[4] [trad. esp.: *El misterio del culto en el cristianismo*, Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2002]. J. Beiz, de manera autónoma, ha elaborado histórica y sistemáticamente las ideas de O. Casel. Cf. su posicionamiento recapitulador en J. Beiz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, vol. I/1, Freiburg i.Br. 1955, 242-259; Íd., «Eucharistie», en HThG 1, 350ss [trad. esp.: «Eucaristía», en CFT II]. Otra obra más reciente que también puede consultarse es A. Schilson, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie O. Casels* (TTS 18), Mainz 1982, espec. 279-300. Un segundo hallazgo, muy fecundo ecuménicamente, aconteció a través de J. J. Allmen, *Ökumene und Herrenmahl*, Kassel 1968, 25-39, y M. Thurian, *Eucharistie*, Mainz/Stuttgart 1963 [trad. esp.: *La eucaristía*, Sígueme, Salamanca 1967[2]], facilitando a la idea bíblica de presencialización sacramental acceso a los más diversos documentos ecuménicos (cf. *infra*, nota 18).

[589] . Cf. E. Iserloh, «Abendmahl III/2 und 3», en TRE 1, 101ss y 125ss.

[590] . Ya la tercera conferencia mundial de Fe y Constitución celebrada en Lund (1952) afirmó «que en la cuestión del sacrificio en la Cena hemos alcanzado un grado de acuerdo que ninguno de nosotros podía haber esperado nunca» (n. 127; cit. en L. Vischer [ed.], *Die Einheit der Kirche* [cf. *supra*, nota 2], 121). Los motivos más importantes del *Documento de Lima* fueron sugeridos ya en la cuarta conferencia mundial de Fe y Constitución, celebrada en Montreal (1963) [nn. 116ss; cit. en *ibid*., 227s] y desarrollados en la asamblea plenaria de Lovaina (1971) [cf. K. Kaiser (ed.), *Löwen 1971*, Stuttgart 1971, 73-77]. Los resultados correspondientes de los diálogos bilaterales están recogidos en G. Gassmann et al. (eds.), *Um Amt und Herrenmahl* (cf. *supra*, nota 15) 57-70 y 104-112; G. Gassmann et al. (eds.), *Vom Dialog zur Gemeinschaft. Dokumente zum anglikanisch-lutherischen und anglikanisch-katholischen Gespräch*, Frankfurt a.M. 1975, 131s; *Das Herrenmahl* (cf. *supra*, nota 15), nn. 36 y 56-61 (pp. 26s y 35-39). Esta cuestión ha sido entretanto elaborada de manera sumamente detallada, rigurosa y abarcadora en K. Lehmann y E. Schlink, *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles* (Dialog der Kirchen 3), Freiburg i.Br. / Göttingen 1983.

[591] . Cf. K. Rahner, «Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles», en Íd., *Schriften zur Theologie* 4, Einsiedeln/Zürich/Köln 1960, 357-386 [trad. esp.: «Presencia de Cristo en el sacramento de la Cena del Señor», en Íd., *Escritos de teología* 4, Taurus, Madrid 1962, 357-385]; J. Ratzinger, «Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie»: ThQ 147 (1967), 129-158.

[592] . Al respecto, cf. L. Vischer, *Intercession* (Faith and Order Paper 95), Genève 1980.

[593] . Magníficas visiones de conjunto sobre el estado teológico del debate pueden encontrarse en U. Kühn, «Abendmahl IV», en TRE 1, 145-212; y G. Wenz, «Die Lehre vom Opfer Christi als Problem ökumenischer Theologie»: KuD 28 (1982), 7-41.

[594] . Mientras que en el «Sermón del venerable sacramento del verdadero y sagrado cuerpo de Cristo y de las hermandades» (1519) Lutero aún acentúa expresamente el carácter de *communio* de la Cena (WA 2,743), en *De captivitate babylonica* (1520) ya solo ve, en cambio, la esencia y sustancia de la misa en el cercioramiento de la promesa del perdón de los pecados (cf. WA 6, 513ss [trad. esp.: «La cautividad babilónica de la Iglesia»; cf. *supra*, nota 8]). Es verdad que este aspecto aún se menciona con razón en el *Documento de Lima* (cf. *Eucaristía*, 2), pero ya no determina el enfoque de comprensión ni la estructura esencial de la eucaristía.

[595] . Esta fórmula se remonta a Agustín, *In Joh.* 26, 13 (CCL 36, 266). Resuena tanto en el concilio Lateranense IV (1215) [cf. DH 802] como en el decreto de eucaristía de Trento (1551) [cf. DH 1635] y es retomada expresamente por el concilio Vaticano II en la constitución sobre la liturgia (cf. SC 47).

[596] . UR 22.

[597] . Esta fundamental constatación se encuentra ya en el n. 13 del documento sobre eucaristía y ministerio resultante del diálogo en Estados Unidos, cf. *Um Amt und Herrenmahl* (cf. *supra*, nota 15), 76; así como en la «Relación de Malta» (véase *El Evangelio y la Iglesia* 50 [cf. *ibid*., 41]), en Groupe des Dombes, *Pour une réconciliation des ministères* 20-22 (cf. *ibid*., 120) [trad. esp.: «Para una reconciliación de los ministerios», en EO I, 660-670], y en Comisión Mixta Católico-Romana / Evangélico-Luterana, *Das geistliche*

Amt in der Kirche, Paderborn / Frankfurt a.M. 1981, n. 23 (p. 23) [trad. esp.: «El ministerio espiritual en la Iglesia», en EO I, 359-391]. Afirmaciones análogas se encuentran en el diálogo entre católicos y anglicanos: cf. G. GASSMANN et al. (eds.), *Vom Dialog zur Gemeinschaft* (cf. *supra*, nota 18), 141s.

[598] . La interpretación eclesial se ha plasmado en especial en la Confesión de Augsburgo, sobre todo en CA V, VII, XIV y XXVIII. Al respecto, cf. H. MEYER y H. SCHÜTTE (eds.), *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, Paderborn / Frankfurt a.M. 1980, 184-197; G. LINDBECK, «Rite vocatus: Der theologische Hintergrund zu CA 14», en E. Iserloh (ed.), *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche* (Reformationsgesch. Studien und Texte 118), Münster 1980, 454-466; E. ISERLOH, «"Von der Bischofen Gewalt": CA 28», en *ibid.*, 473-488; H. MEYER, «Das Bischofsamt nach CA 28», en *ibid.*, 489-498. La interpretación crítica por principio con la institución se remite principalmente a los escritos de Lutero de 1520.

[599] . Cf. J. DANTINE, «Zur Konvergenzerklärung über Taufe, Eucharistie und Amt»: ÖR 32 (1983), 12-27; *Kommentar zu den Lima-Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt* (Bensheimer Hefte 59), ed. por el Instituto de Estudios Confesionales, Göttingen 1983.

[600] . Para este término, que ha devenido importante en el debate ecuménico, cf. *Episkopé and Episkopate in Ecumenical Perspective* (Faith and Order Paper 102), Genève 1980. El término aparece ya en el informe del GROUPE DES DOMBES, «Le ministère episcopal. Réflexions et propositions sur le ministère de vigilance et d'unité dans l'Église particulière», en G. Gassmann y H. Meyer (eds.), *Das kirchenleitende Amt. Dokumente zum interkonfessionellen Dialog über Bischofsamt und Papstamt*, Frankfurt a.M. 1980, 22ss [trad. esp.: «El ministerio episcopal», en EO I, 671-688]. También ha sido incorporado en los pasajes evangélico-luteranos del documento *Das geistliche Amt* (cf. *supra*, nota 25), nn. 42s (pp. 35s).

[601] . Cf. J. RATZINGER, «Das Weihesakrament (Ordo) als sakramentaler Ausdruck des Prinzips Überlieferung», en Íd., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 251-263 [trad. esp.: «El sacramento del orden como expresión sacramental del principio de tradición», en Íd., *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 2005, 287-301].

[602] . Cf. la visión de conjunto que ofrece W. BEINERT, «Konfessionelle Grunddifferenz, Ein Beitrag zur ökumenischen Epistemologie (II)»: Cath (M) 34 (1980), 36-61.

[603] . Cf. L. VISCHER (ed.), *La unidad de la Iglesia* (cf. *supra*, nota 2), 84s.

[604] . Cf. K. BARTH, *Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Aufsätze*, vol. 2, München 1938, 287.

[605] . Cf. *Towards Visible Unity* (cf. *supra*, nota 4), vol. 1, 90ss.

[606] . Cf. Y. M. CONGAR, «La réception comme réalité ecclesiologique»: RScPhTh 56 (1972), 369-403 (versión abreviada en Conc [D] 8 [1972], 500-514; trad. esp. del orig. francés: «La recepción como realidad eclesiológica»: Conc [Esp] 77 [1972], 57-85); A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg/Basel/Wien 1975, 305-314; M. GARIJO, «Der Begriff der Rezeption und sein Ort im Kern der katholischen Ekklesiologie», en P. Lengsfeld y H. G. Stobbe (eds.), *Theologischer Konsens und Kirchenspaltung*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1981, 97-109.

[607] . Cf. *Verbindliches Lehren der Kirche heute*, ed. por la Comisión Ecuménica Alemana de Estudios, Frankfurt a.M. 1978.

[608] . Este es también el planteamiento del Sínodo Conjunto de las Diócesis Alemanas en su resolución «Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit» [Colaboración pastoral de las Iglesias al servicio de la unidad cristiana]. Para el problema en su globalidad, cf. el comprometido artículo de J. RATZINGER, «Ökumene am Ort», en Íd., *Theologische Prinzipienlehre* (cf. *supra*, nota 29), 314-327 [trad. esp.: «Ecumenismo a nivel local», en Íd., *Teoría de los principios teológicos* (cf. *supra*, nota 29), 361-376].

[609] . Véase los sobrios resultados del proyecto de estudio: «Ökumene am Ort» [Ecumenismo en el plano local], en A. BIRMELÉ, «Ökumene: "Ist die Basis weiter?" Bericht über das Studienprojekt "Ökumene am Ort" des Instituts für ökumenische Forschung in Strasbourg», en P. Lengsfeld y H. G. Stobbe (eds.), *Theologischer Konsens und Kirchenspaltung* (cf. *supra*, nota 34), 115-125, espec. 121: «El ecumenismo es con frecuencia una

ocupación secundaria dentro de la vida comunitaria. La mayoría de las parroquias no parecen sufrir a causa de la separación de la Iglesia, por lo que no se interesan por el ecumenismo».

[610] . Las más importantes publicaciones recientes sobre el ministerio petrino se hallan consignadas en W. Kasper, «Servicio a la unidad y libertad de la Iglesia. El debate actual sobre el ministerio petrino en la Iglesia», reimpreso en el presente volumen, 241 (nota 1). Entre las obras más actuales hay que destacar J.-M. R. Tillard, *L'évêque de Rome*, Paris 1982 [trad. esp.: *El obispo de Roma: estudio sobre el papado*, Sal Terrae, Santander 1986]; P. Granfield, *Das Papsttum. Kontinuität und Wandel*, Münster 1984.

[611] . Cf. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, ed. J. Alberigo et al., Basel 1962, 8, 27s y 75s.

[612] . Cf. DH 861.

[613] . Cf. DH 1307.

[614] . Cf. AAS (1974), 620.

[615] . DH 875.

[616] . Cf. H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts* (TTS 5), Mainz 1975.

[617] . Cf. U. Betti, *La constituzione dommatica «Pastor aeternus» del Concilio Vaticano I*, Roma 1961; J. P. Torrell, *La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican*, Paris 1961; R. Aubert, *Vaticanum I* (GÖK 12), Mainz 1965 [trad. esp. del orig. francés: *Vaticano I*, Eset, Vitoria 1970]; A. Kerrigan (ed.), *De doctrina Concilii Vaticani primi. Studia selecta annis 1948-1964 scripta denua edita*, Roma 1969; G. Thils, *La primauté pontificale. La doctrine de Vatican I. Les voies d'une révision*, Gembloux 1972; A. B. Hasler, *Pius IX. (1846-1878), päpstliche Unfehlbarkeit und das Erste Vatikanische Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie*, 2 vols., Stuttgart 1977.

[618] . Cf. DH 3050-3075.

[619] . Cf. DH 3112-3116.

[620] . Cf. DH 3117.

[621] . Cf. O. Rousseau et al., *L'infaillibilité de l'Église*, Gembloux 1963; G. Thils, *L'infaillibilité pontificale*, Gembloux 1969 [trad. esp.: *La infalibilidad pontificia: fuentes, condiciones, límites*, Sal Terrae, Santander 1972]; E. Castelli (ed.), *L'infaillibilité. Son aspect philosophique et théologique*, Paris 1970; H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Einsiedeln 1970 [trad. esp.: *¿Infalible? Una pregunta*, Herder, Barcelona 1971]; K. Rahner (ed.), *Zum Problem der Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng* (QD 54), Freiburg/Basel/Wien 1971 [trad. esp.: *¿Infalibilidad de la Iglesia?*, Paulinas, Madrid 1971]; J. Kirvan (ed.), *The Infallibility Debate*, New York 1971; H. Küng (ed.), *Fehlbar? Eine Bilanz*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1973; J. Ford, «Infallibility. A Review of Recent Studies»: ThSt 40 (1979), 273-305; T. J. Tekippe (ed.), *Papal Infallibility. An Application of Lonergan's Theological Method*, Washington D.C. 1983.

[622] . Cit. según P. Granfield, *Das Papsttum* (cf. *supra*, nota 1), 42.

[623] . Cf. K. Schatz, *Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem 1. Vatikanum* (Misc. Hist. Pont. 40), Roma 1975.

[624] . Cf. K. Rahner y J. Ratzinger, *Episkopat und Primat* (QD 11), Freiburg/Basel/Wien 1961 [trad. esp.: *Episcopado y primado*, Herder, Barcelona 1965]; G. Baraúna (ed.), *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution «Über die Kirche» des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 2 vols., Freiburg / Basel / Wien / Frankfurt a.M. 1966; G. Philips, *L'Église et son mystère au II e Concile du Vatican*, 2 vols., Paris 1967-1968 [trad. esp.: *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II*, Herder, Barcelona 1968]; K. Rahner, «Zum Verhältnis zwischen Papst und Bischofskollegium», en Íd., *Schriften zur Theologie*, vol. 8, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, 374-394; U. Betti, *La dottrina sull'episcopato nel capitulo III della constituzione dommatica Lumen gentium*, Rom 1968; J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, espec. 121-224 [trad. esp.: *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Herder, Barcelona 2005, espec. 137-250]; Y. Congar, *Ministères et*

communion ecclésiale, Paris 1971 [trad. esp.: *Ministerios y comunión eclesial*, Fax, Madrid 1973]; A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»*, Bologna 1975.

[625] . DV 10.

[626] . LG 23.

[627] . Cf. LG 21.

[628] . LG 22.

[629] . Cf. CIC can. 36.

[630] . LG, *Nota explicativa praevia* 4.

[631] . Véase el comentario de K. RAHNER en LThK.E 1, 227.

[632] . Cf. P. C. EMPIE y T. A. MURPHY (eds.), *Papal Primacy and the Universal Church* (Lutherans and Catholics in Dialogue 5), Minneapolis 1974.

[633] . Recopilados en H. MEYER et al. (eds.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931-1982*, Paderborn / Frankfurt a.M. 1983 (= DwÜ).

[634] . Cf. el añadido de MELANCHTHON a los *Artículos de Esmalcalda*, en: BSELK, 463s.

[635] . Cf. R. E. BROWN et al. (eds.), *Der Petrus der Bibel. Eine ökumenische Untersuchung*, Stuttgart 1976, 154s y 174s [trad. esp.: *Pedro en el Nuevo Testamento: un trabajo en colaboración por autores protestantes y católicos*, Sal Terrae, Santander 1976].

[636] . J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 251 [trad. esp.: *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 2005]. En sentido análogo se manifiesta O. KARRER, un ecumenista de primera hora: «La apostolicidad... constituye la principal cuestión controvertida entre las confesiones cristianas» («Apostolische Nachfolge und Primat», en J. Feiner [ed.], *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1957, 176 [trad. esp.: «La sucesión apostólica y el primado», en J. Feiner (ed.), *Panorama de la teología*, Guadarrama, Madrid 1961]); véase también ÍD., «Apostolizität der Kirche», en $LThK^2$ 1, 765. Los dos artículos de Karrer ofrecen una buena visión de conjunto sobre el debate ecuménico anterior al Vaticano II. La literatura reciente se detalla en *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute*, München/Mainz 1973, 157-162, así como en F. MILDENBERGER, «Apostel/Apostolat/Apostolizität IV», en TRE 3, 477. Especial importancia tienen R. GROSCURTH (ed.), *Katholizität und Apostolizität. Theologische Studien einer gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der röm.-kath. Kirche und dem Ökum. Rat der Kirchen* (KuD 2), Göttingen 1971; «Katholizität und Apostolizität», en K. RAISER (ed.), *Studienberichte und Dokumente der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung* (Beihefte zur ÖR 18 y 19), Stuttgart 1971, 136-161.

[637] . Cf. K. LEHMANN y W. PANNENBERG (eds.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, vol. 1: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg i.Br. / Göttingen 1986, 161.

[638] . Cf. *ibid.*, 167.

[639] . Cf. *ibid.*, 167-169.

[640] . Cf. «Die Kirche in Gottes Heilsplan», cit. en L. VISCHER (ed.), *Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung* (Theol. Bücherei 30), München 1965, 84s.

[641] . *Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Frankfurt a.M. / Paderborn 1982, 44 (*Amt*, n. 38), cit. en K. LEHMANN y W. PANNENBERG (eds.), *Lehrverurteilungen* (cf. *supra*, nota 2), 165 [trad. esp. del *Documento de Lima*: «Bautismo, eucaristía y ministerio. Lima, 1982», en EO I, 888-931; la cita se encuentra en *Ministerio*, n. 38]. Véase además COMISIÓN MIXTA CATÓLICO-ROMANA / EVANGÉLICO-LUTERANA, *Das geistliche Amt in der*

Kirche, Paderborn / Frankfurt a.M. 1981, 42ss [trad. esp.: «El ministerio espiritual en la Iglesia», en EO I, 359-391]; Íd., *Einheit vor uns*, Paderborn / Frankfurt a.M. 1985, 60ss [trad. esp.: «Ante la Unidad», en EO II, 177-237].

[642] . *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament*, Paderborn/Hannover 1984, 14. Para la cuestión de la sucesión apostólica, cf. *ibid.*, 79ss.

[643] . Cf. la breve alusión, por desgracia no desarrollada luego temáticamente, en K. Lehmann y W. Pannenberg (eds.), *Lehrverurteilungen* (cf. *supra*, nota 2), 28. Que la cuestión de la mediación eclesial de la salvación sigue siendo, no obstante, un problema se afirma en la p. 63. Esta cuestión se hace patente sobre todo en la exposición de las preguntas abiertas en relación con el sacramento de la penitencia, que no en vano fue el punto de partida de la Reforma y que, por eso, es caracterizada con razón como una piedra de toque con vistas al entendimiento en la doctrina de la justificación (cf. *ibid.*, 65).

[644] . Cf. la visión de conjunto de E. M. Kredel, «Der Apostelbegriff in der neueren Exegese»: ZKTh 78 (1956), 169-193 y 257-305; R. Schnackenburg, «L'apostolicité. État de la recherche»: *Istina* 14 (1969), 5-32; J. Roloff, «Apostel/Apostolat/Apostolizität I», en TRE 3, 430-445.

[645] . Cf. G. Soehngen, «Überlieferung und apostolische Verkündigung», en Íd., *Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge*, München 1952, 317. De modo semejante, pero en referencia a la Iglesia primitiva en su totalidad y a la Escritura, cf. K. Rahner, *Über die Schriftinspiration* (QD 1), Freiburg/Basel/Wien 1958, 50-58 [trad. esp.: *Inspiración de la Sagrada Escritura*, Herder, Barcelona 1970].

[646] . Cf. Tomás de Aquino, *S.th.* III, q. 60 a. 3.

[647] . El carácter escatológico lo acentúan sobre todo W. Pannenberg, «Apostolizität und Katholizität der Kirche in der Perspektive der Eschatologie»: ThLZ 94 (1969), 97-112 y, en relación con una concepción penumatológica y comunional de Iglesia, J. D. Zizioulas, «Apostolic Continuity and Succession», en Íd., *Being as Communion*, New York 1985, 171-208 [trad. esp.: «Continuidad y sucesión apostólicas», en Íd., *El ser eclesial: persona, comunión, Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2003, 185-222].

[648] . Cf. Y. Congar, «Le Saint-Exprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ», en Íd., *Esquisses du Mystère de l'Église* (Unam sanctam 8), Paris 1953[2], 129-179 [trad. esp.: «El Espíritu Santo y el cuerpo apostólico como realizadores de la obra de Cristo», en Íd., *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia*, Estela, Barcelona 1968[3]].

[649] . Cf. W. Breuning, «Successio apostolica», en LThK[2] 9, 1140-1144, aquí 1143.

[650] . Así opina, sobre el trasfondo de una visión global romántico-idealista, en especial J. S. Drey, *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung*, vol. 1, Mainz 1844[2], 357 y 372-378. Esta visión en esencia «vertical» de la sucesión apostólica es sostenida también, con otra terminología, en concreto rigurosamente tomista, por C. Journet, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie spéculative*, vol. 1, Paris 1955[2]. Su definición: *On définirait alors l'apostolicité: la vertu surnaturelle (aspect formel) qui, pour former l'Église (cause finale) parmi les hommes (cause matérielle), descend de Dieu (cause efficiente première), puis du Christ (cause instrumentale conjointe à la divinite), puis d'un corps apostolique conservé par une succession ininterrompue (cause instrumentale séparée de la divinité)* [680], «La apostolicidad se define entonces como la virtud sobrenatural (aspecto formal) que, para formar la Iglesia (causa final) entre los hombres (causa material), desciende de Dios (causa eficiente primera), luego de Cristo (causa instrumental unida a la divinidad) y luego de un cuerpo apostólico conservado por una sucesión ininterrumpida (causa instrumental separada de la divinidad)». Y más adelante añade: *Si les pouvoirs hiérarchiques ou apostoliques se transmettent par des rites visibles qui peuvent laisser leur empreinte dans le sable de l'histoire, ils demeurent néanmoins intrinsèquement hors des prises de l'investigation historique, rationelle ou psychologique… Nous croyons l'apostolicité comme nous croyons l'Église: Credo… apostolicam Ecclesiam* [683], «Las potestades jerárquicas o apostólicas, si bien se transmiten por ritos visibles que pueden dejar su impronta en la arena de la historia, permanecen sin embargo intrínsecamente fuera del alcance de la investigación histórica, racional o psicológica… Creemos en la apostolicidad como creemos en la Iglesia». En principio, esta es también la visión que se defiende en el presente artículo, ciertamente con la importante diferencia, grávida de consecuencias, de

que la Iglesia y su apostolicidad no deben considerarse solo bajo una perspectiva cristológico-encarnatoria, sino también bajo una perspectiva pneumatológica.

[651] . Véase el informe bibliográfico de G. Blum, «Apostel/Apostolat/Apostolizität II», en TRE 3, 465s. Especialmente relevantes para mí fueron los artículos de Y. Congar, «Composantes et idée de la Succession Apostolique», en *Oecumenica* 1 (1966), 61-80; Íd., «Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine», en *Volk Gottes* (FS J. Höfer), Freiburg/Basel/Wien 1967, 84-111, cit. según la reimpresión en Y. Congar, *Ministère et communion ecclésiale*, Paris 1971, 51-94 [trad. esp.: *Ministerios y comunión eclesial*, Fax, Madrid 1973].

[652] . Ireneo de Lyon, *Adv. haer.* III, praef.

[653] . Cf. *ibid.*, III, 1, 1.

[654] . Cf. *ibid.*, III, 4, 2; 24, 1.

[655] . Cf. *ibid.*, III, 2, 2; 3, 1; IV, 26, 5.

[656] . Cf. *ibid.*, III, 3, 3; 4, 1.

[657] . Cf. *ibid.*, IV, 26, 2.

[658] . Cf. *ibid.*, IV, 33, 8.

[659] . Cf. Y. Congar, «Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine» (cf. *supra*, nota 16), 67.

[660] . Cf. J. Ratzinger, «Primat, Episkopat und Successio apostolica», en Íd. y K. Rahner, *Episkopat und Primat* (QD 11), Freiburg/Basel/Wien 1961, 49 [trad. esp.: «Episcopado, primado y sucesión apostólica», en Íd. y K. Rahner, *Episcopado y primado*, Herder, Barcelona 1965]; en sentido análogo se manifiesta Y. Congar, «Composantes et idée de la Succession Apostolique» (cf. *supra*, nota 16), 63ss.

[661] . Así, ya el concilio de Nicea (325) en su can. 4. Cf. COD 1962[2], 6s.

[662] . Cf. Tertuliano, *Praescr.* 32. Cf. B. Botte, «Der Kollegialcharakter des Priester- und Bischofsamtes», en J. Gneyst (ed.), *Das apostolische Amt*, Mainz 1961, 68-91; J. Colson, *L'épiscopat catholique. Collegialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Église*, Paris 1963.

[663] . Cipriano de Cartago, *Unit. eccl.* 4.

[664] . Agustín de Hipona, *Bapt.* IV, 31.

[665] . Cf. Y. Congar, «Composantes et idée de la Succession Apostolique» (cf. *supra*, nota 16), 63s.

[666] . Cf. J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre* (cf. *supra*, nota 1), 256.

[667] . Esta afirmación es fundamental para el diálogo ecuménico sobre la sucesión apostólica. Cf. «Erklärung des Ökumenischen Ausschusses der VELKD zur Frage der Apostolischen Sukzession»: *Evangelische-lutherische Kirchenzeitung* 12 (1958), 72-74.

[668] . Cf. Ireneo de Lyon, *Adv haer.* IV, 26, 2.

[669] . Cf. Agustín de Hipona, *Unit. eccl.* 11, 28.

[670] . Cf. Y. Congar, «Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine» (cf. *supra*, nota 16), 69ss. Para los textos de Tomás de Aquino, cf. *ibid.*, 78s. Especialmente interesante es *De veritate* q. 14 a. 10 ad 11: «Creemos a los sucesores de los apóstoles y profetas solo en la medida en que nos predican lo que aquellos nos han dejado en la Escritura».

[671] . Cf. H. Küng, *Strukturen der Kirche* (QD 17), Freiburg/Basel/Wien 1962, 228-244 [trad. esp.: *Estructuras de la Iglesia*, Estela, Barcelona 1969[2]].

[672] . Cf. J. H. Newman, «Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre», en Íd., *Ausgewählte Werke*, vol. 4, Mainz 1959, 273-279 [trad. esp. del orig. inglés: *Consulta a los fieles en materia doctrinal*, Cátedra «John Henry Newman» de la UPSA / Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII», Salamanca 2001].

[673] . Cf. LG 8 y 15; UR 2s. La dialéctica característica de Agustín en el concepto de Iglesia, según la cual muchos que se encuentran fuera en realidad están dentro y muchos que se encuentran dentro en realidad están fuera (cf. *Bapt*. V, 28, 39 y *passim*), no llevó al reconocimiento de la eficacia y fecundidad del Espíritu más allá de la Iglesia católica (cf. *ibid*., I, 1, 2; IV, 17, 24 y *passim*). Sea como fuere, Agustín preparó el desarrollo posterior subrayando con énfasis contra los donatistas que el verdadero sujeto de la acción eclesial es Cristo (cf. *In Joan*. V, 18; VI, 7s; XV, 3; *Bapt*. III, 10 y *passim*). Al respecto, cf. F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des Hl. Augustinus*, München 1933, 221-256; Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma*, en HDG III/3c, Freiburg/Basel/Wien 1971, 3-6 [trad. esp. incluida en: Y. Congar, *Eclesiología: desde san Agustín hasta nuestros días* (HD III/3c-d), BAC, Madrid 1976].

[674] . Tomás de Aquino, *S.th.* III q. 64 a. 7.

[675] . A este respecto sigue siendo fundamental H. de Lubac, *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter*, Einsiedeln 1969.

[676] . Cf. Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche* (cf. *supra*, nota 38), 96 y 100s.

[677] . Cf. H. Ott, *Das Weihesakrament*, en HDG IV/5, Freiburg/Basel/Wien 1969, 80-87 [trad. esp.: *El sacramento del orden*, en HD IV/5].

[678] . Cf. W. Kasper, «El reconocimiento de los ministerios de las Iglesias luteranas», reimpreso en el presente volumen, 195-211. El verdadero objetivo de este artículo no era la sucesión presbiteral; antes bien, la referencia a ella tenía su función en el marco del propósito más abarcador de encuadrar la cuestión del reconocimiento de los ministerios en el ámbito del discernimiento espiritual (cf. *ibid*., 209ss). Tal objetivo debe desarrollarse y precisarse en un contexto más amplio en la presente contribución.

[679] . Así lo señalan con razón H. Fries y K. Rahner, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit* (QD 100), Freiburg/Basel/Wien 1983, 117 [trad. esp.: *La unión de las Iglesias, una posibilidad real*, Herder, Barcelona 1987].

[680] . Cf. la breve presentación sintética en *Das geistliche Amt in der Kirche* (cf. *supra*, nota 6), espec. 27ss; *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament* (cf. *supra*, nota 7), 65ss; K. Lehmann y W. Pannenberg (eds.), *Lehrverurteilungen* (cf. *supra*, nota 2), 157ss.

[681] . Cf. CA XXVIII,20ss (BSELK 123s); *Apol.* XIV; XXVIII,6-8 (BSELK 296s y 398s); *Artículos de Esmalcada* II,4; III,10 (BSELK 430 y 457s); *De potestate et primatu papae* 12-18 y 60-73 (BSELK 474ss y 489ss); *Formula Concordiae – Solida Declaratio* X (BSELK 1060). Cf. *Das geistliche Amt in der Kirche* (cf. *supra*, nota 6), 44s; *Einheit vor uns* (cf. *supra*, nota 6), 60s; *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament* (cf. *supra*, nota 7), 80s; K. Lehmann y W. Pannenberg (eds.), *Lehrverurteilungen* (cf. *supra*, nota 2), 162-165.

[682] . Cf. las afirmaciones de M. Lutero sobre la *successio fidelium* (cf. WA 3, 169; 4, 165), así como su escrito *Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu beurteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen: Grund und Ursache aus der Schrift*, en WA 11, 408-416. La expresión *successio fidelium* también se encuentra, sin embargo, en Tomás de Aquino, *S.th.* III q. 25 a. 3 ad 4.

[683] . Cf. *Apol*. VII,22 (BSELK 238s); J. Calvino, *Inst.* IV, 2, 3.

[684] . Cf. WA 39, I, 191, 28: *Haec est vera definitio Ecclesiae, non quae succedit Apostolis, sed quae confitetur, quod Christus sit filius Dei*, «Esta es la verdadera definición de Iglesia, no la que sucede a los apóstoles, sino la que confiesa que Cristo es Hijo de Dios». Cf. también WA 39, II, 176, 5; 177, 1: *Successio ad Evangelium est alligata… Man soll sehen, wo das verbum ist… Ubi est verbum, ibi est Ecclesia… Credendum est episcopo, non quia succedit episcopo hujus loci, sed quia docet Evangelium. Evangelium soll die successio sein*, «La sucesión está ligada al Evangelio. Hay que ver dónde se encuentra la palabra… Allí donde está la palabra, allí está la Iglesia. Al obispo hay que creerlo no porque suceda al obispo de ese lugar, sino porque enseña el Evangelio. El Evangelio tiene que ser la *successio*»; Ph. Melanchthon, *De ecclesia et de auctoritate verbi Dei*: *Haec verba gravissime monent nos, ne de Ecclesia cogitemus, tanquam de mundana politia, ne eam successione Episcoporum, aut gradu et loco Pontificum metiamur, sed apud eos esse statuamus Ecclesiam, qui retinent veram doctrinam Evangelii*, «Estas palabras nos exhortan seriamente a no concebir la Iglesia desde el gobierno

mundano ni a medirla por la sucesión episcopal ni por el grado y lugar del pontífice, sino a determinar que la Iglesia existe en aquellos que conservan la verdadera doctrina del Evangelio» (CR 23, 597s); J. CALVINO, *Inst.* IV, 2, 2: «La excusa de la sucesión [de los obispos] es vana, si los posteriores no conservan la verdad de Cristo… intacta e incorrupta y perseveran en ella»; IV, 2, 4: el signo distintivo de la Iglesia es la palabra de Dios. «Allí dondequiera que se vea este distintivo, no ha lugar a engaño, sino que indica con seguridad que allí está la Iglesia; pero allí donde [tal distintivo] está ausente, no queda ya nada que pueda ofrecer un indicio real de la Iglesia». Cf. también las decididas afirmaciones de K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 798-805.

[685] . Cf. «Katholizität und Apostolizität», en K. KAISER (ed.), *Löwen 1971*, Stuttgart, 150s; *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament* (cf. *supra*, nota 7), 81-83; *Taufe, Eucharistie und Amt* (cf. *supra*, nota 6), 44; K. LEHMANN y W. PANNENBERG (eds.), *Lehrverurteilungen* (cf. *supra*, nota 2), 165.

[686] . Cf. *Apol*. VII,20 (BSELK 238).

[687] . Cf. CA V (BSELK 58); *Catecismo de Heidelberg*, cuestiones 65s; J. CALVINO, *Inst*. IV, 1, 1.5s; 2, 1; 8, 13.

[688] . Cf. K. LEHMANN y W. PANNENBERG (eds.), *Lehrverurteilungen* (cf. *supra*, nota 2), 63.

[689] . Así opina también Y. CONGAR, «Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine» (cf. *supra*, nota 16), 90s; ÍD., «Composantes et idée de la Succession Apostolique» (cf. *supra*, nota 16), 70s; ÍD., *La tradition et les traditions*, vol. 1, Paris 1960, 186s; vol. 2, Paris 1963, 220-223 [trad. esp. del orig. francés: *La tradición y las tradiciones*, 2 vols., Dinor, San Sebastián 1964].

[690] . F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube* § 24, ed. M. Redeker, Berlin 1960, 137 [trad. esp.: *La fe cristiana: expuesta coordinadamente según los principios de la Iglesia evangélica*, Sígueme, Salamanca 2013].

[691] . Para la doctrina del concilio de Trento sobre el sacramento del *ordo*, cf. H. OTT, *Das Weihesakrament* (cf. *supra*, nota 42), 119-127; K. BECKER, *Der priesterliche Dienst*, vol. 2: *Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt* (QD 47), Freiburg/Basel/Wien 1970, 92-109.

[692] . Cf. DH 1501 y 1507.

[693] . Cf. DH 1768.

[694] . Cf. Y. CONGAR, «Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine» (cf. *supra*, nota 16), 82s; ÍD., *La tradition et les traditions* (cf. *supra*, nota 54), vol. 1, 223 y 233ss.

[695] . Cf. DH 1777; véase también DH 1769.

[696] . Cf. DH 1769.

[697] . Al respecto, cf. W. KASPER, «El reconocimiento de los ministerios de las Iglesias luteranas» (cf. *supra*, nota 43), 201ss. Para la crítica de la aislada acentuación de la categoría de «validez», así como para la ampliación y profundización de esta en el marco de la comprensión de la Iglesia como sacramento radical (*Wurzelsakrament*), cf. A. MÜLLER, «Amt als Kriterium der Kirchlichkeit? Kirchlichkeit als Kriterium des Amtes?», en *Theologische Berichte*, vol. 9, Zürich/Einsiedeln/Köln 1980, 116-128.

[698] . Cf. W. BEINERT, «Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch», en *Theologische Berichte*, vol. 9 (cf. *supra*, nota 62), 13-66; W. KASPER, «La Iglesia como sacramento universal de la salvación», en OCWK 11, 306-327. Véase LG 1, 9, 48, 59 y *passim*.

[699] . Cf. LG 8.

[700] . Cf. W. BEINERT, «Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch» (cf. *supra*, nota 63), 44-50; *Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion* (Konfessionskundliche Schriften 15), ed. Instituto Johann Adam Möhler, Paderborn 1983 (en especial el artículo de G. GASSMANN, 171-201); E. JÜNGEL, «Kirche als Sakrament?»: ZThK 80 (1983), 432-457 (para la relación frontera de la palabra de Dios y la Iglesia, es decir, su estar una frente a otra, cf. 451s).

[701] . Cf. LG 21.

[702] . Cf. *ibid.*, 20.

[703] . Cf. DV 8s.

[704] . Cf. AG 3-5.

[705] . Cf. *ibid.*, 4.

[706] . Cf. LG 20.

[707] . Cf. *ibid.*, 28. Al respecto, véase el comentario de A. GRILLMEIER en LThK.E 1, 248s.

[708] . *Ibid.*, 21. Al respecto, véase el comentario de K. RAHNER en LThK.E 1, 221; cf. también W. KASPER, «El reconocimiento de los ministerios de las Iglesias luteranas» (cf. *supra*, nota 43), 202 (nota 31).

[709] . Cf. UR 22.

[710] . Cf. LG 8.

[711] . Cf. UR 3.

[712] . Cf. J. HAMER, «Die ekklesiologische Terminologie des Vatikanum II und die protestantischen Ämter»: Cath (M) 26 (1972), 153.

[713] . Cf. UR 15.

[714] . Cf. *Das geistliche Amt in der Kirche* (cf. *supra*, nota 6), 51.

[715] . Cf. DV 9.

[716] . Cf. *ibid.*, 10. Al respecto, véase el comentario de J. RATZINGER en LThK.E 2, 520: «El elemento tradicionalista es pasado casi completamente por alto»; en sentido análogo, cf. *ibid.*, 522s y 528. En cambio, cf. *ibid.*, 524 en referencia a DV 21: «De hecho, la Escritura es establecida aquí como criterio». Por último, véase, sin embargo, la afirmación de *ibid.*, 525: «Una relación estrictamente frontera de la Escritura respecto a la Iglesia… es… de antemano imposible»; «una contraposición entre Escritura e Iglesia es, en último término, imposible».

[717] . Cf. K. LEHMANN y W. PANNENBERG (eds.), *Lehrverurteilungen* (cf. *supra*, nota 2), 31 (las formulaciones son, sin embargo, difusas: en p. 30 se habla, en virtud de una *interpretatio* benévola del Vaticano II, de un consenso existente «ya implícitamente en algunos aspectos»; según p. 33, «no existe todavía un consenso explícito». En lo que sigue se intentará mostrar de qué modo cabe avanzar en esta decisiva cuestión.

[718] . Para una extensa consideración al respecto, cf. *Einheit vor uns* (cf. *supra*, nota 6), 53ss.

[719] . Al respecto, véase *ibid.*, 24; O. CULLMANN, *Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung*, Tübingen 1986 (Cullmann trata, sin embargo, el problema de la unidad unilateralmente como problema de una superestructura y, por consiguiente, no lo aborda desde una perspectiva sacramental).

[720] . Cf. UR 4.

[721] . Cf. K. RAHNER y H. VORGRIMLER, «Successio apostolica», en Íd. e Íd., *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg i.Br. 1976[10], 395 [trad. esp.: «Successio apostolica», en *Diccionario teológico*, Herder, Barcelona 1966].

[722] . Cf. J. D. ZIZIOULAS, «Apostolic Continuity and Succession» (cf. *supra*, nota 12), 171-208.

[723] . Cf. *ibid.*, 207.

[724] . Dentro de la teología ortodoxa se discute si es posible semejante reconocimiento «según la economía». Cf. Y. CONGAR, «Composantes et idée de la Succession Apostolique» (cf. *supra*, nota 16), 64; J. D. ZIZIOULAS, «Ministry and Communion», en Íd., *Being as Communion*, New York 1985, 245s [trad. esp.: «Ministerio y comunión», en Íd., *El ser eclesial: persona, comunión, Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2003, 223-260]. La teología católica ensaya en ocasiones un camino análogo con ayuda del principio *Supplet ecclesia*, «La

Iglesia suple». Cf. W. KASPER, «El reconocimiento de los ministerios en las Iglesias luteranas» (cf. *supra*, nota 43), 207 (nota 46). Este principio puede fundamentarse de modo nuevo y más profundo desde la idea de la Iglesia como sacramento raíz (*Wurzelsakrament*), sacándole fruto para la cuestión del reconocimiento de los ministerios. Cf. A. MÜLLER, «Amt als Kriterium der Kirchlichkeit» (cf. *supra*, nota 62), 123ss.

[725] . J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre* (cf. *supra*, nota 1), 209, muestra que –y en qué medida– es posible un acuerdo en lo relativo a la doctrina del primado sobre la base del primer milenio.

[726] . Para la renovación de la eclesiología desde una perspectiva pneumatológica, cf. W. KASPER, «La Iglesia como sacramento del Espíritu», en OCWK 11, 281-305; Y. CONGAR, *Der Heilige Geist*, Freiburg/Basel/Wien 1986[2], 157-212, espec. 190-200 [trad. esp. del orig. francés: *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1991, espec. 244-256: «El Espíritu Santo conserva la "apostolicidad" de la Iglesia»].

[727] . Cf. DH 1768.

[728] . Cf. LG 21.

[729] . Cf. LG 20.

[730] . Cf. DV 8ss.

[731] . Cf. AG 3-5.

[732] . LG 25.

[733] . Cf. LG 23.

[734] . J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1970[2], 205 [trad. esp.: *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Herder, Barcelona 2005].

[735] . G. GRESHAKE, «"Papstkirche" oder "Communio Ecclesiarum"? Zur Notwendigkeit regionaler kirchlicher Strukturen»: *Ökumenisches Forum. Grazer Hefte für konkrete Ökumene* 11, Graz 1988, 115-128, aquí 117.

[736] . Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Der antirömische Affekt. Wie läßt sich das Papsttum in die Gesamtkirche integrieren?*, Freiburg/Basel/Wien 1974 [trad. esp.: *El complejo antirromano: integración del papado en la Iglesia universal*, BAC, Madrid 1981].

[737] . Cf. P. HERDE, «Papa angelicus», en LThK[3] 7, 1323.

[738] . Este paso había sido preparado por diversas afirmaciones previas tanto del papa Pablo VI como del propio Juan Pablo II. Cf. J. A. RADANO, «"Ut unum sint": The Ministry of Unity of the Bishop of Rom»: *Angelicum* 73 (1996), 327-329.

[739] . JUAN PABLO II, *Ut unum sint* (1995), 88.

[740] . *Ibid.*, 95.

[741] . *Ibid.*, 96.

[742] . Entre la abundante literatura, destaco los siguientes títulos: J. RATZINGER (ed.), *Dienst an der Einheit*, Düsseldorf 1978; *Papsttum als ökumenische Frage*, ed. por el Grupo de Trabajo de los Institutos Universitarios de Ecumenismo, München/Mainz 1979; P. HÜNERMANN (ed.), *Papstamt und Ökumene*, Regensburg 1997; J. R. QUINN et al., *The Exercise of the Primacy*, New York 1998; M. BUCKLEY, *Papal Primacy and the Episcopate*, New York 1998; H. J. POTTMEYER, *Towards a Papacy in Communion*, New York 1998; trad. al.: *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend* (QD 179), Freiburg i.Br. 1999; *Il primato del successore di Pietro*, Roma 1998; J. PUGLISI (ed.), *Petrine Ministry and the Unity of the Church*, Venedig 1999; A. ACERBI (ed.), *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*, Milano 1999.

[743] . En lo que sigue se habla, por mor de la brevedad, de «Iglesias surgidas de la Reforma». Oficialmente se utiliza en vez de «Iglesias» la expresión: «comunidades eclesiales». Detrás de ello se encuentra la idea de que las Iglesias nacidas como consecuencia de la Reforma representan un nuevo tipo de Iglesia, diferente del que se

plasma en la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas, de suerte que el término «Iglesia» solo es utilizable en uno y otro caso en sentido análogo o la diferencia debe expresarse mediante la distinción terminológica mencionada anteriormente.

[744] . Ya en el escrito *El papado de Roma* (1520) enseñó Lutero: «El cristianismo, como asamblea de todos los fieles cristianos, no es una asamblea corporal, esto es, visible, sino una asamblea espiritual de los corazones unidos en una sola fe», asamblea que es reconocible en el bautismo y el Evangelio. La Iglesia no tiene cabeza en la tierra, «sino que Cristo en el cielo es su única cabeza y la gobierna en solitario». El poder de las llaves no se le dio a Pedro para su persona, sino en representación de la comunidad.

[745] . Al respecto, H. Meyer, «Das Papsttum bei Luther und in den Bekenntnisschriften», en W. Pannenberg (ed.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, vol. 3, Freiburg i.Br. / Göttingen 1990, 306-328.

[746] . Cit. en K. Lehmann y W. Pannenberg (eds.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, vol. 1, Freiburg i.Br. / Göttingen 1986, 167 (nota 18).

[747] . La *Confessio Helvetiae posterior* (1566) rechaza en el capítulo 17 la doctrina del papa como *pastor universalis et caput summum, Christi vicarius*, o sea, «pastor universal y cabeza suprema, vicario de Cristo», con el argumento de que Cristo es el *unicus Ecclesiae pastor universalis*, el «único pastor universal de la Iglesia», presente de continuo en esta como cabeza (*Bekenntnisschriften*, ed. Niesei, 248). Véase también J. Calvino, *Institutio Christianae Religionis* IV, 6, 1-17; 7, 1-30; 11, 11-14.

[748] . W. Pannenberg, «Evangelische Überlegungen zum Petrusdienst des römischen Bischofs», en P. Hünermann (ed.), *Papstamt und Ökumene* (cf. *supra*, nota 7), 48.

[749] . Cf. *ibid.*, 43.

[750] . Aquí ofrecemos solamente una selección: H. Asmussen y R. Grosche, *Brauchen wir einen Papst?*, Köln/Olten 1957 [trad. esp.: *¿Necesitamos un papa? Una conversación entre dos confesiones*, Stvdivm, Madrid 1959]; G. Denzler et al., *Papsttum und Petrusdienst*, Stuttgart 1975; H. Stirnimann y L. Vischer (eds.), *Papsttum und Petrusdienst*, Frankfurt a.M. 1975; A. Brandenburg y H. J. Urban (eds.), *Petrus und Papst*, 2 vols., Münster 1977-1978; J. Ratzinger (ed.), *Dienst an der Einheit* (cf. *supra*, nota 7); *Papsttum als ökumenische Frage* (cf. *supra*, nota 7); J.-M. Tillard, *L'Évêque de Rome*, Paris 1982 [trad. esp.: *El obispo de Roma: estudio sobre el papado*, Sal Terrae, Santander 1986]; P. Granfield, *Das Papsttum. Kontinuität und Wandel*, Münster 1984; Íd., *The Limits of Papacy*, New York 1987; V. von Aristi et al., *Das Papstamt – Dienst oder Hindernis für die Ökumene?*, Regensburg 1985. Para más bibliografía reciente, cf. *supra*, nota 7.

[751] . Entre la abundante literatura destacamos sobre todo: R. E. Brown et al., *Peter in the New Testament*, New York 1973 [trad. esp.: *Pedro en el Nuevo Testamento: un trabajo en colaboración por autores protestantes y católicos*, Sal Terrae, Santander 1976]; O. Cullmann, *Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer*, Zürich/Stuttgart 1960^{2}; F. Mussner, «Petrusgestalt und Petrusdienst in der Sicht der späten Urkirche», en J. Ratzinger (ed.), *Dienst an der Einheit* (cf. *supra*, nota 7), 27-45; R. Pesch, «Was an Petrus sichtbar war, ist in den Primat eingegangen», en *Il primato del successore di Pietro* (cf. *supra*, nota 7), 22-111.

[752] . Cf. sobre todo los *Artículos de Esmalcalda*, en BSLK 426-433.

[753] . Cf. *ibid.*, 427.

[754] . Cf. *ibid.*, 464. En ambos pasajes parece fulgurar, invocando a la Iglesia antigua, una suerte de *iure humano primus inter pares*: allí donde «todos viven bajo la única cabeza, que es Cristo, todos los obispos, iguales en el ministerio, se mantienen diligentemente unidos y –unánimes en la doctrina, la fe, los sacramentos, las oraciones y las obras de caridad– gobiernan la Iglesia juntos y en común» (*ibid.*, 430).

[755] . Cf. WA 40, I, 181. Para otras manifestaciones de esta clase y su interpretación, véase H. Meyer, *Das Papsttum bei Luther und in den Bekenntnisschriften* (cf. *supra*, nota 10), 317s.

[756] . Cit. en W. Pannenberg, «Evangelische Überlegungen zum Petrusdienst des römischen Bischofs» (cf. *supra*, nota 13), 59 (nota 5); K. Lehmann y W. Pannenberg (eds.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, vol. 1 (cf. *supra*, nota 11), 167s.

[757] . DwÜ 1, 266 [trad. esp. de la «Relación de Malta» en EO I, 265-292, aquí 286-287 (n. 66)].

[758] . Cf. *ibid.*, 353 [trad. esp.: «El ministerio espiritual en la Iglesia», en EO I, 359-391].

[759] . Cf. *Papal Primacy and the Universal Church* (Lutherans and Catholics in Dialogue V), Minneapolis 1974; *Teaching Authority and Infallibility in the Church* (Lutherans and Catholics in Dialogue VI), Minneapolis 1978.

[760] . Cf. K. Lehmann y W. Pannenberg (eds.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, vol. 1 (cf. *supra*, nota 11), 167-169.

[761] . Al respecto, cf. el último documento de diálogo: Comisión Mixta Católico-Romana / Evangélico-Luterana, *Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre*, Paderborn 1994, nn. 193-204 [trad. esp.: *Iglesia y justificación. La concepción de la Iglesia a la luz de la justificación* (Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis n. 23), Universidad Pontificia, Salamanca 1996].

[762] . Cf. W. Pannenberg, «Evangelische Überlegungen zum Petrusdienst des römischen Bischofs» (cf. *supra*, nota 13), 469.

[763] . *Ibid.*, 458.

[764] . Importante fue sobre todo el art. 37 de los *Treinta y nueve artículos*. Al respecto, cf. J. Hind, «Primato e unità: un contributo anglicano a un dialogo paziente e fraterno», en J. F. Puglisi (ed.), *Il ministero petrino e l'unità della Chiesa*, Venezia 1999, 56s.

[765] . Cf. J. Hind, «Primato e unità» (cf. *supra*, nota 29), 50s; H. Chadwick, en P. Hünermann (ed.), *Papstamt und Ökumene* (cf. *supra*, nota 7), 70ss; J. Lütticken, en H. J. Urban y H. Wagner (eds.), *Handbuch der Ökumenik*, vol. 2, Paderborn 1986, 237s.

[766] . Cf. J. Hind, «Primato e unità» (cf. *supra*, nota 29), 59ss y 65ss. A ello se añade la expansión de la Comunión Anglicana por el mundo entero y la insatisfacción con el sistema de la «autoridad compartida» (*ibid.*, 64s).

[767] . Cf. *The Official Report of the Lambeth Conference 1998*, Harrisburg 1999, 42 y 54.

[768] . Cf. DwÜ 1, 190s [trad. esp.: «Declaración común del papa Pablo VI y del arzobispo de Canterbury, Michael Ramsey. 24 de marzo de 1966», en EO I, 74-75].

[769] . Cf. *ibid.*, 131 [trad. esp.: «Relación de Malta», en EO I, 2-9].

[770] . Cf. *ibid.*, 134s, 136s y 160s [trad. esp.: «Relación final de la Comisión Internacional Anglicana / Católico-Romana», en EO I, 10-12; «Introducción», en EO I, 13-15; y «La autoridad en la Iglesia I», en EO I, 38-52»]; véase, en especial, «Kirche als Gemeinschaft», en DwÜ 2, 351ss [trad. esp. del orig. inglés: «La Iglesia como comunión», en EO II, 20-42].

[771] . Cf. W. Thönissen, *Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen*, Freiburg i.Br. 1996.

[772] . Cf. DwÜ 1, 138 [trad. esp.: «Introducción», en EO I, 15].

[773] . Cf. *ibid.*, 169, 177 y 183s [trad. esp.: «La autoridad en la Iglesia I», en EO I, 38-52; «La autoridad en la Iglesia II», en EO I, 59-72; y «Conclusión. 1981», en EO I. 72-74].

[774] . Cf. *ibid.*, 167s y 183 [para la trad. esp., véase *supra*, nota 38].

[775] . Cf. *ibid.*, 168 y 188 [para la trad. esp., véase *supra*, nota 38]; véase la Relación de Virginia (cf. *The Official Report of the Lambeth Conference* [1998 [cf. *supra*, nota 32]), 35, 50ss y 63.

[776] . Cf. DwÜ 1, 168 y 177 [para la trad. esp., véase *supra*, nota 38].

[777] . Cf. *ibid.*, 169 y 189 [para la trad. esp., véase *supra*, nota 38].

[778] . Cf. *ibid.*, 188 [para la trad. esp., véase *supra*, nota 38].

[779] . Cf. DwÜ 2, 371 [para la trad. esp., véase *supra*, nota 35]. En la Relación de Virginia, en cambio, la pregunta por el primado solo se plantea cautelosamente (cf. *ibid.*, 45 y 54). Todavía existe un doble problema: 1. El problema de la jurisdicción: el primado es necesario, pero no en el sentido de que sea un elemento necesario del ser eclesial (cf. *ibid.*, 181). 2. El problema de la infalibilidad: los concilios pueden equivocarse, al igual que el papa; la Iglesia es indefectible, pero no infalible (cf. *ibid.*, 167, 171, 173 y 185s); solo las verdades fundamentales de fe representan una salvedad (cf. *ibid.*, 173).

[780] . Cf. *The Gift of Authority. Authority in the Church*, London / Toronto / New York 1999, 5 [trad. esp.: *El don de la autoridad*, en www.vatican.va, en la sección del PCPUC].

[781] . Cf. *ibid.*, 60.

[782] . Cf. *ibid.*, 34, 37 y 46s.

[783] . Cf. *ibid.*, 47.

[784] . Cf. *ibid.*, 54 y 57.

[785] . Cf. *ibid.*, 51.

[786] . Cf. *ibid.*, 58.

[787] . Para el posicionamiento anglicano, véase J. Hind, «Primato e unità» (cf. *supra*, nota 29), 48, 67s y 69s; Relación de Virginia: *The Official Report of the Lambeth Conference 1998* (cf. *supra*, nota 32), 62. Para el posicionamiento católico ante la ARCIC I, véase *L'Osservatore Romano*, 6 de mayo de 1982. Son importantes sobre todo los posicionamientos del papa Juan Pablo II y del arzobispo R. Runcie, en DwÜ 1, 195 [trad. esp. en EO I, 79-81].

[788] . Cf. DwÜ 1, 158 [trad. esp.: «Ministerio y ordenación. Aclaración. Salisbury 1979», en EO I, 34-38]; DwÜ 2, 349 y 379 [trad. esp.: «Declaración del papa Juan Pablo II y del arzobispo de Canterbury y primado de la Comunión anglicana Robert Runcie (1989)», en EO II, 42-45; la segunda referencia pertenece a un documento del diálogo con la Iglesia baptista no traducido]; *The Gift of Authority* (cf. *supra*, nota 45), 4.

[789] . Cf. DwÜ 1, 58s.

[790] . Cf. UR 14.

[791] . Cf. K. Baus, en HKG II/1, Freiburg i.Br. 1973, 38-42 [trad. esp., en HistIgl II]; G. Schwaiger, *Päpstlicher Primat und Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte*, München 1977, 27.

[792] . El comienzo del cisma suele situarse en las bulas de excomunión de 1054; pero ello es históricamente inexacto, pues tales bulas se refieren solo al legado pontificio, Humberto de Silva Candida, y al patriarca Miguel I Cerulario, pero no a las respectivas Iglesias en cuanto tales. Entre ellas siguieron existiendo contactos e incluso dichas bulas fueron levantadas en 1089. La verdadera ruptura vino ocasionada por la destrucción de Constantinopla y el establecimiento de patriarcados latinos en Oriente (1203-1204). Incluso después de esto continuó habiendo relaciones positivas. Hay que pensar sobre todo en el intento de reunificación del concilio de Florencia (1439-1445). Todavía la última liturgia en Santa Sofía antes del desmoronamiento definitivo del Imperio bizantino en 1453 fue celebrada conjuntamente por griegos y latinos.

[793] . Cf. UR 15.

[794] . Cf. *ibid.*, 14.

[795] . Cf. el breve de 7 de diciembre de 1965, en *Tomos agapis*, Roma/Istanbul 1971, n. 128, 184-229, y la equivalente declaración del patriarca Atenágoras: *ibid.*, n. 129, 290-295. Para la relevancia de tales declaraciones, cf. J. Ratzinger, «Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054», en Íd., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 214-230 [trad. esp.: «Roma y las Iglesias de Oriente tras el levantamiento de las excomuniones de 1054», en Íd., *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 2005, 244-263].

[796] . Sobre todo en el breve del Papa Pablo VI, *Anno ineunte*, de 25 de julio de 1967, en *Tomos agapis*, n. 176, 336-393. Cf. asimismo la declaración conjunta del Papa Pablo VI y el Patriarca Atenágoras de 28 de octubre de 1967, en *ibid*., n. 195, 444-447. Para este concepto de «Iglesias hermanas», cf. J. Meyendorff, «Églises soeurs»: *Istina* 20 (1975), 35-46; E. Lanne, en *ibid*., 47-74 y en *Irénikon* 48 (1975), 322-342; *Pro Oriente* [1976.

[797] . Cf. DH 133-135; véase ya la exigencia equivalente del papa Julio I en DH 132.

[798] . Cf. H.-G. Beck, en HKG III/1, 208-212 [trad. esp., en HistIgl III]; G. Schwaiger, *Päpstlicher Primat und Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte* (cf. *supra*, nota 56), 96s. De ahí que no sea casualidad que el reconocimiento ecuménico de este sínodo, con su concepción conciliar también del primado, sea propuesto con frecuencia por parte ortodoxa como vía hacia la comunión eclesial plena. Al respecto, cf. J. Meyendorff, «Églises soeurs» (cf. *supra*, nota 61), 35-36; V. N. Lossky, «Conciliarità – primato: un punto di vista ortodosso-russo», en *Il ministero petrino* (cf. *supra*, nota 2), 144; D. Papandreou, «Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung zwischen der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche», en V. von Aristi et al., *Das Papstamt. Dienst oder Hindernis für die Ökumene?*, Regensburg 1985, 155. La pregunta es, sin embargo, si esto puede desembocar en un *retour à la coexistence des deux systèmes d'autorité*, un «regreso a la coexistencia de dos sistemas de autoridad», como opina H. Alevisatos, *Le concile et les conciles*, Paris/Chevetogne 1960, 122.

[799] . Cf. DH 661; cf. H.-G. Beck, en HKG III/1, 207 [trad. esp., en HistIgl III].

[800] . Cf. F. Gahbauer, «Pentarchie», en $LThK^3$ 8, 18.

[801] . Cf. *ibid*.

[802] . Cf. *Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945-1997*, Trier 1999.

[803] . Estos textos deben entenderse sobre el trasfondo de la evolución intraortodoxa (cf. Groupe des Dombes, *Le ministère de communion dans l'Église universelle*, 62s [trad. esp. en EO II, 526-576]). Pero importantes y esperanzadoras son también las consideraciones de destacados representantes de la teología ortodoxa contemporánea: J. Meyendorff, A. Schmemann, N. Afanassiev, O. Clément, V. N. Lossky, J. Zizioulas, M. K. Krikorian y D. Papandreou, entre otros. En la práctica, todos estos intentos dentro de la teología ortodoxa conducen en último término a reconocer como norma el primer milenio, o sea, la época de la Iglesia –más o menos– indivisa.

[804] . Cf. G. Schwaiger, *Päpstlicher Primat und Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte* (cf. *supra*, nota 56), 108.

[805] . Cf. «*timḗ*», en ThWNT VIII, 170-182.

[806] . Significativamente, el concilio Vaticano II pone de relieve justo este punto de vista en UR 14 cuando describe el papel especial de la *Sedes romana* en el primer milenio como *moderante communi consensu*, o sea, como arbitraje con el consentimiento común. Consecuentemente, el concilio reconoce en UR 16 que las Iglesias orientales «tienen la facultad de regirse según sus propios ordenamientos [*disciplinas*]».

[807] . Cf. W. de Vries, «Die Kollegialität auf den Synoden des erstem Jahrtausends», en G. Denzler et al. (eds.), *Petrusamt und Papsttum*, Stuttgart 1970.

[808] . Hans Urs von Balthasar exige una integración mucho más abarcadora aún, en el sentido de una inserción en la constelación cristológica y mariana y en la «cuaternidad [*Geviert*] apostólica», en la que Pedro representa el ministerio pastoral, Santiago la ley, Pablo la libertad cristiana y Juan el amor «perdurable».

[809] . Cf. DH 3052.

[810] . Cf. *ibid*., 3059.

[811] . Cf. *ibid*., 3065.

[812] . Cf. *ibid*., 3050.

[813] . Cf. *ibid*., 3051.

[814] . Cf. J. RATZINGER, «Die ökumenische Situation – Orthodoxie, Katholizismus und Reformation», en Íd., *Theologische Prinzipienlehre* (cf. *supra*, nota 60), espec. 209 [trad. esp.: «La situación ecuménica: Ortodoxia, catolicismo y Reforma», en Íd., *Teoría de los principios teológicos*, 231-244]: «Roma no debe exigir a Oriente en la doctrina del primado más de lo que se formuló y vivió también en el primer milenio» (publicado originariamente en: *Istina* 20 [1975], 87-111; en sentido análogo se expresa L. BOUYER, en *ibid*., 112-115). Para la materialidad de la cuestión, cf. M. MACCARRONE (ed.), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio*, Roma 1991.

[815] . Cf. ÍD., *Kirche, Ökumene, Politik*, Einsiedeln 1987, 76s y 81s [trad. esp.: *Iglesia, ecumenismo y política: nuevos ensayos de eclesiología*, BAC, Madrid 2005[2]].

[816] . Por parte ortodoxa, sobre todo el fin del Imperio romano o bizantino y el surgimiento de Iglesias nacionales y patriarcados autónomos y autocéfalos, en especial el patriarcado de Moscú, el mayor por número de fieles, pero que no forma parte de la pentarquía; por último, el hecho de que en la actualidad la mayoría de los cristianos ortodoxos viven en el mundo occidental (en especial Estados Unidos, Canadá y Australia).

[817] . De ahí que dentro de una eclesiología de *communio* el concepto de «recepción» sea fundamental. Para la teología ecuménica representa un concepto clave. Cf. Y. CONGAR, «La réception comme réalité ecclésiologique»: RScPhTh 56 (1972), 369-403; A. GRILLMEIER, «Konzil und Rezeption», en Íd., *Mit ihm und in ihm*, Freiburg i.Br. 1975, 309-334; W. BEINERT, «Die Rezeption und ihre Bedeutung in Leben und Lehre», en W. Pannenberg y T. Schneider (eds.), *Verbindliches Zeugnis*, vol. 2, Freiburg i.Br. / Göttingen 1995, 193-218; ÍD., «Rezeption», en LThK[3] 8, 1147-1149.

[818] . Cf. J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 140 [trad. esp.: *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Herder, Barcelona 2005].

[819] . Cf. Y. CONGAR, *Diversités et communion*, Paris 1982; J.-M. R. TILLARD, *L'Évêque de Rome*, Paris 1982 [trad. esp.: *El obispo de Roma: estudio sobre el papado*, Sal Terrae, Santander 1986].

[820] . Cf. H. J. POTTMEYER, *Die Rolle des Papsttums im dritten Jahrtausend* (QD 179), Freiburg i.Br. 1999.

[821] . Cf. GS 62.

[822] . Cf. H. J. POTTMEYER, *Die Rolle des Papsttums im dritten Jahrtausend* (cf. *supra*, nota 85), 44ss.

[823] . Cf. *ibid*., 66s. Que incluso los críticos tienen a menudo la interpretación maximalista por la única posible y consiguientemente la censuran vale también para la crítica de Hans Küng al dogma de la infalibilidad del concilio Vaticano I. En el presente contexto no podemos entrar en esta cuestión.

[824] . Cf. *Il primato del successore di Pietro* (cf. *supra*, nota 7), 501s; véase W. BRANDMÜLLER, «Natur und Ziel primatialer Interventionen im zweiten Jahrtausend», en *ibid*., 371s. Al respecto, cf. las observaciones de D. VALENTINI, en *ibid*., 381s.

[825] . Cf. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, Berlin 1985[4]; al respecto, A. ACERBI, *Il ministero del Papa* (cf. *supra*, nota 7), 319ss.

[826] . J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes* (cf. *supra*, nota 83), 142.

[827] . Hoy está superada una comprensión unilateralmente positivista, que exige una palabra de institución expresa e históricamente tangible por parte de Jesús. En la actualidad se reconoce en general que el *ius divinum* está mediado de manera históricamente concreta por el *ius ecclesiasticum* y el *ius humanum*. Engloba lo que sobre la base de la Sagrada Escritura ha cobrado definitivamente validez en la historia de la Iglesia, guiada por el Espíritu Santo. Cf. K. RAHNER, «Über den Begriff des "Ius divinum" im katholischen Verständnis», en Íd., *Schriften zur Theologie*, vol. 5, Einsiedeln/Zürich/Köln 1962, 249-277 [trad. esp.: «Sobre el concepto de *ius divinum* en su comprensión católica», en Íd., *Escritos de teología*, vol. 5, Taurus, Madrid 1964, 247-274]; las contribuciones de

A. C. Piepkorn y G. A. Lindbeck en *Papal Primacy and the Universal Church* (cf. *supra*, nota 24); A. Dulles, *A Church to Believe in*, New York 1983, 80-102; J. Freitag, «Ius divinum – ius humanum», en LThK^3 5, 697s.

[828] . Para lo que sigue, cf. W. Kasper, «Servicio a la unidad y libertad de la Iglesia», reimpreso en el presente volumen, 241-267, aquí 242-248.

[829] . Cf. *supra*, nota 15.

[830] . Cit. en DH 3061.

[831] . Cf. Ignacio de Antioquía, *Rom.*, Prol.

[832] . Cf. Juan Pablo II, *Ut unum sint* (1995), 88-93. Esta comprensión espiritual se caracteriza a menudo como primado pastoral. Esto está justificado en la medida en que todos los ministerios de la Iglesia han de orientarse a la salud de las almas (cf. CIC 1983, can. 1752). Esta concepción se torna problemática, sin embargo, cuando el primado pastoral se contrapone al primado de jurisdicción. Un ministerio carente de potestad de poco o nada sirve precisamente en aquellas situaciones en las que más se necesita. Por eso no se trata de despedirse del punto de vista de la jurisdicción, sino de integrarlo en el contexto global de la Escritura, la tradición y la Iglesia e interpretarlo desde ahí.

[833] . Tal es la conclusión a la que se llega en *Il primato del successore di Pietro* (cf. *supra*, nota 7), 498.

[834] . Esta dimensión martirológica está presente sobre todo en J. Ratzinger, «Dienst an der Einheit» (cf. *supra*, nota 7), 165-179.

[835] . Cf. W. Kasper, «Servicio a la unidad y libertad de la Iglesia» (cf. *supra*, nota 43), 253s. Esta estructura del «en y frente a» de ministerio e Iglesia o comunidad se cuenta entre los consensos básicos del debate ecuménico.

[836] . Cf. H. U. von Balthasar, *Der antirömische Affekt* (cf. *supra*, nota 1), 291.

[837] . Cf. UR 3.

[838] . Véase, por ejemplo, el todavía instructivo escrito de E. Schlink, *Die Lehre von der Taufe*, Kassel 1969.

[839] . Cf. *Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Frankfurt a.M. / Paderborn 1982 [trad. esp.: «Bautismo, eucaristía y ministerio. Lima, 1982», en EO I, 888-931]. Al respecto, M. Thurian (ed.), *Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt*, Frankfurt a.M. / Paderborn 1983; Íd., «Baptism, eucharist and ministry», en *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Genève/London 1991, 80-83; G. Wainwright, «Taufe 2.3», en EKL^3 4 (1996), 670-672.

[840] . Cf. M. Thurian (ed.), *Churches Respond to BEM. Official responses to the «Baptism, Eucharist and Ministry»*, 6 vols., Genève 1986-1988; *Baptême, Eucharistie et Ministère 1982-1990. Rapport sur le processus «BEM» et les réactions des Églises* (Document Foi et Constitution 149), Paris 1993.

[841] . Cf. DwÜ 1, 108ss y 480ss [la primera referencia pertenece al diálogo entre baptistas y reformados, que no ha sido traducido; la segunda, al diálogo con los metodistas, en concreto a la Relación de Denver, de la que hay versión en español en EO I, 393-433]; DwÜ 2, 195ss, 387s y 607ss [la primera referencia pertenece al diálogo entre baptistas y luteranos; la segunda, al diálogo entre católicos y evangélicos (*evangelicals*); y la tercera, al diálogo entre católicos y pentecostales, en concreto a la relación «Perspectivas de la koinonía», de la que existe trad. esp. en EO II, 366-393].

[842] . Esto sostiene J. Ratzinger, «Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche»: IKaZ 5 (1976), 218.

[843] . Cifras sorprendentes basadas en una encuesta de la empresa Gallup de 1980 pueden encontrarse en K. McDonnel y G. T. Montague, *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit*, Collegeville (Minnes.) 1991, XIs.

[844] . Esto vale, por ejemplo, para la Iglesia ortodoxa griega en Grecia y para la Iglesia ortodoxa copta en Egipto.

[845] . Cf. D. Heller, «Eucharistic Fellowship in the Third Millennium?»: *The Ecumenical Review* 51 (1999), 202-208. Al respecto, véase la respuesta ortodoxa de P. C. Bouteneff, «Koinonia and Eucharistic Unity. An Orthodox Response»: *The Ecumenical Review* 52 (2000), 72-80.

[846] . Cf. G. Wainwright, «Word and Sacraments in the Churches' Responses to the Lima Text»: *One in Christ* 24 (1988), 304-327; *Baptism, Eucharist and Ministry 1982-1990. Report on the Process and Responses*, Genève 1990 (Faith an Order Paper 149). Véase además los excelentes análisis de D. Heller, «Le baptême – fondement de l'unité des Églises? Foi et Constitution et la question du baptême»: *Irénikon* 72 (1999), 73-93; A. Birmelé, «Baptism and the Unity of the Church in Ecumenical Dialogues», en M. Root y R. Saarinen (eds.), *Baptism and the Unity of the Church*, Genéve 1998, 104-129.

[847] . La literatura sobre la doctrina bíblica del bautismo es inabarcable. Por eso me limitaré aquí a unas cuantas indicaciones: ThWNT I, 527-544; R. Schnackenburg, *Das Heilgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, München 1950; L. Hartmann, *Auf den Namen des Herrn Jesus. Die Taufe in den neutestamentlichen Schriften*, Stuttgart 1992.

[848] . Cf. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo* (OCWK 4), Santander, Sal Terrae 2013, 473s; G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i.Br. 1997 [trad. esp.: *El Dios uno y trino: una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001].

[849] . Cf. J. Ratzinger, «Taufe und Formulierung des Glaubens – Traditionsbildung und Liturgie», en Íd., *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 106-116 [trad. esp.: «El bautismo y la formulación de la fe. Formación de la tradición y liturgia», en Íd., *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 2005, 119-131]; K. Lehmann, «Das Verhältnis von Glaube und Sakrament in der katholischen Tauftheologie», en Íd., *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 201-228.

[850] . Agustín de Hipona, *In Joh*. 80, 3.

[851] . Así lo denomina en especial Tertuliano: *fidei sacramentum* (*Adv. Marc*. 1, 28, 2), *obsignatio fidei* (*Paenit*. 6, 16). También Agustín denomina con frecuencia al bautismo *sacramentum fidei* (*Ep*. 98, 9, 10; 157, 4, 34).

[852] . Cf. A. Stenzel, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie*, Innsbruck 1958; W. Kasper, *El Dios de Jesucristo* (cf. *supra*, nota 12), 385ss.

[853] . Cf. H. Schlier, «Die Taufe nach dem 6. Kapitel des Römerbriefes», en Íd., *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg i.Br. 1958[2], 47-74; Íd., «Zur kirchlichen Lehre von der Taufe», en *ibid*., 107-129.

[854] . Cf. LG 14; AG 7.

[855] . Cf. LG 16; AG 7; GS 22.

[856] . Cf. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1984[9], 311s [trad. esp.: *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1987].

[857] . Este aspecto relativo a la Iglesia universal y al ecumenismo vuelve a quedar oscurecido en la liturgia bautismal posconciliar, en concreto cuando se dice: «La comunidad cristiana [o bien: nuestra comunidad parroquial] te acoge».

[858] . Entre la abundante literatura nos limitaremos a mencionar: A. Stenzel, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie*, Innsbruck 1958; B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, Freiburg i.Br. 1983[2] (HDG IV, 2) [trad. esp.: *Bautismo y confirmación* (HD IV/2), BAC, Madrid 1974]; B. Kleinheyer, *Sakramentale Feiern*, vol. 1: *Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*, Regensburg 1989 (GdK 7, 1).

[859] . Cf. R. Hotz, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zürich/Gütersloh 1979 (Ökumenische Theologie 2), 188ss [trad. esp.: *Los sacramentos en nuevas perspectivas: la riqueza sacramental*

de Oriente y Occidente, Sígueme, Salamanca 1986]; K. C. Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, Darmstadt 1990, 169s [trad. esp.: *Teología ortodoxa actual*, Sígueme, Salamanca 2002].

[860] . Cf. Tomás de Aquino, *S.th.* III q. 66 a. 5.

[861] . Cf. DH 1529.

[862] . A este respecto, son importantes dos documentos de diálogo; a saber, el de Múnich (1982): *El misterio de la Iglesia y de la eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad*, y el de Bari (1987): *Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia*, en DwÜ 2, 531-539 y 542-551 [trad. esp. en EO I, 504-516 y EO II, 297-309, respectivamente].

[863] . Para el peligro de cristomonismo en la teología occidental, cf. Y. Congar, «Pneumatologie ou "Christomonisme" dans la tradition latine?», en *Ecclesia a Spiritu sancto edocta*, Gembloux 1970, 41-63; W. Kasper, «La Iglesia como sacramento del Espíritu», en OCWK 11, 281-305; J. D. Zizioulas, *Being as Communion*, New York 1985, 123-142 [trad. esp.: *El ser eclesial: persona, comunión, Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2003].

[864] . Cf. Cipriano de Cartago, *Ep.* 71, 1; 74, 4.

[865] . Cf. Íd., *Ep.* 73, 21.

[866] . Cf. Íd., *Ep.* 74, 7.

[867] . Cf. Íd., *Ep.* 72, 3; 73, 26.

[868] . Cf. Esteban de Roma, *Ep.* 74, 5; 75, 9.

[869] . Cf. DH 110.

[870] . Cf. *ibid.*, 123.

[871] . Cf. Agustín de Hipona, *Bapt.* IV, 12, 18; *In Joh.* VI, 7; *Ep.* 93, 47.

[872] . Cf. Íd., *Bapt.* I, 12, 19.

[873] . Cf. DH 793 y 810.

[874] . Cf. *ibid.*, 1617.

[875] . Cf. PCPUC, *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo* (25 de marzo de 1993), n. 99.

[876] . Cf. LG 15.

[877] . UR 3; cf. *ibid.*, 22.

[878] . Cf. can. 46 y 47; al respecto, véase P.-P. Joannou (eds.), *Les canons des Synodes particuliers*, Grottaferrata (Roma) 1962 [Discipline général antique 1, 2] (Pontificia Commissione per la Redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale, Fontes, 9, 1, 2), 81. El canon 45 prohíbe a obispos, presbíteros y diáconos rezar con herejes.

[879] . Cf. Basilio de Cesarea, *Ep.* 174 y 199.

[880] . Esto se desprende del cotejo de los cánones 8 y 19. Cf. COD 8s y 14.

[881] . Cf. *ibid.*, 31.

[882] . Cf. G. Nedungatt y M. Featherstone (eds.), *The Council in Trullo revisited*, Rom 1995 (Kanonika 6), 174-177.

[883] . Al respecto, cf. J. Meyendorff, *The Orthodox Church*, New York 1981[3], 91 y 97-99 [trad. esp.: *La Iglesia ortodoxa, ayer y hoy*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1969]; K. C. Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart* (cf. *supra*, nota 23), 180s; D. Papandreou, «Zur Anerkennung der Taufe seitens der Orthodoxen Kirche»: US 48 (1993), 48-53.

[884] . En este sentido, el metropolita ortodoxo griego de Alemania y exarca de Centroeuropa, AUGOUSTINOS LAMBARDAKIS, ha reconocido en US 52 (1997), 120, el bautismo administrado tanto en la Iglesia católica como en la Iglesia evangélica apelando a la decisión de 1756 *kat'oikonomían*.

[885] . El texto clave sigue siendo G. FLOROVSKY, «The Limits of the Church»: *Church Quarterly Review* 117 (1933), 117-131; véase también la reflexión más reciente de J. ZIZIOULAS, *Being as Communion* (cf. *supra*, nota 27), 245s. Para el problema en su conjunto, Y. CONGAR, *Diversités et communion*, Paris 1982, 80-102; D. WENDEBOURG, «Taufe und Oikonomia. Zur Frage der Wiedertaufe in der Orthodoxen Kirche», en W.-D. Hauschild (ed.), *Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit* (FS G. Kretschmar), Stuttgart 1986, 93-116.

[886] . Cf. DwÜ 2, 542-565 [trad. esp. en EO II, 297-309].

[887] . Cf. *L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion* (Commission mixte internationale de dialogue entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe: Bari [1987], Valamo [1988], Balamand [1993]).

[888] . Cf. «Baptême et "économie sacramentelle". Déclaration commune de la Consultation théologique nordaméricaine orthodoxe-catholique»: *Irénikon* 72 (1999), 114-130 [trad. esp.: «Declaración de Acuerdo de la Comisión Teológica Consultiva Norteamericana Ortodoxo-Católica acerca del Bautismo y la "Economía Sacramental"», accesible en www.ceerjircea.org.ar/ACUERDO-ORTODOXO-CAT-BAUTISM-1999.doc].

[889] . BSELK, 516s; cf. *ibid.*, 449 y 693.

[890] . *Ibid.*, 517; cf. *ibid.*, 695s.

[891] . *Ibid.*, 692s.

[892] . Cf. *ibid.*, 450.

[893] . Cf. K. LEHMANN y W. PANNENBERG (eds.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Freiburg i.Br. / Göttingen 1986, 88.

[894] . Cf. J. CALVINO, *Institutio christianae religionis* IV, 15, 1-2; 13-15.

[895] . Cf. *Catecismo de Heidelberg*, ed. W. Niesel, 165s.

[896] . Cf. J. CALVINO, *Institutio christianae religionis* IV, 16, 1-32.

[897] . Cf. *ibid.*, IV, 15, 16.

[898] . Cf. *ibid.*, IV, 14, 8-12.

[899] . Cf. *ibid.*, IV, 16, 25.

[900] . Cf. TRE 29, 673s.

[901] . Cf. *ibid.*, 5, 190-197; H. J. URBAN, en *Kleine Konfessionskunde*, ed. por Johann Adam Möhler Institut, Paderborn 1999[3], 245-263.

[902] . A este respecto sigue siendo fundamental J. HOLLENWEGER, *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Zürich 1969. Para la situación actual, cf. H.-J. URBAN (cf. *supra*, nota 65), 263-305. Sobre la necesidad de una seria confrontación teológica llamó ya la atención Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 2, Paris 1979, 187-269 [trad. esp.: *El Espíritu Santo*, libro II, Herder, Barcelona 2009[2]]. K. MCDONNEL y G. T. MONTAGUE, *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit* (cf. *supra*, nota 7), ofrecen una minuciosa investigación bíblico-teológica y patrística.

[903] . Cf. G. BEASLEY-MURRAY, *Baptism in the New Testament*, London 1962; trad. al: *Die christliche Taufe*, Kassel 1968.

[904] . Cf. la Consulta de Louisville, «Consultation on Baptism (Faith and Order Paper 97)»: *Review and Expositor* 57/1 (1980), así como el reciente documento de diálogo de la Iglesia católica de Roma y las Iglesias pentecostales clásicas: COMISIÓN MIXTA DE DIÁLOGO CATÓLICO-PENTECOSTAL, «Perspectives on Koinonia»:

Information Service 75/4 (1990), 179-196 [accesible en la página web del PCPUC, en www.vatican.va; trad. esp.: «Perspectivas de la koinonía», en EO II, 366-393].

[905] . Paso por alto aquí un escrito anterior de K. BARTH, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, Zürich/Zollikon 1947[3], y me circunscribo a la *Kirchliche Dogmatik*, vol. IV/4, Zürich 1967. Véase además J. BECKMANN et al., *Zu Karl Barths Lehre von der Taufe*, Gütersloh 1971; R. SCHLÜTER, *Karl Barths Tauflehre. Ein interkonfessionelles Gespräch*, Paderborn 1973. La relevancia cognitiva del bautismo es defendida también por J. MOLTMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München 1975, 253-268 [trad. esp.: *La Iglesia, fuerza del Espíritu: hacia una eclesiología mesiánica*, Sígueme, Salamanca 1978].

[906] . K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* IV/4 (cf. *supra*, nota 69), 37.

[907] . Cf. *ibid.*, 112ss.

[908] . Cf. *ibid.*, 208.

[909] . Cf. *ibid.*, 213s.

[910] . Cf. *ibid.*, 185.

[911] . La unidad de los sacramentos de iniciación fue puesta de nuevo claramente de relieve por el concilio Vaticano II: SC 64-71; AG 14; PO 5. Cf. también CIC 1983, can. 842 § 2.

[912] . Para la pregunta de si –y en caso de respuesta afirmativa, en qué medida– existe aquí una diferencia separadora de las Iglesias, cf. el juicio, en mi opinión demasiado optimista, de K. LEHMANN y W. PANNENBERG (eds.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* (cf. *supra*, nota 57), 125-132.

[913] . Para el problema histórico, cf. B. NEUNHEUSER, *Taufe und Firmung* (cf. *supra*, nota 22), 29-33, 34-52, 70-73 y 73-96; G. KRETSCHMAR, «Firmung», en TRE 11, 192-204; B. KLEINHEYER, *Sakramentale Feiern* (cf. *supra*, nota 22).

[914] . Cf. UR 22; LG 11.

[915] . Cf. W. ELERT, *Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche*, Berlin 1954. Fundamental para la nueva reflexión por parte católica fue sobre todo H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris 1949; trad. al.: *Corpus mysticum*, Einsiedeln 1969. Para la correspondiente doctrina de Agustín, cf. F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des Hl. Augustinus*, München 1933, 390-413; J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954 (MThS 11, 7), St. Ottilien 1992[2], 211-215 [trad. esp.: *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 2012].

[916] . Así se manifiesta el concilio Vaticano II en numerosos pasajes: LG 1, 9, 48 y 59; GS 42 y 45; AG 1 y 5. Por parte evangélica se vislumbran aperturas en esta dirección; cf. E. JÜNGEL, «Die Kirche als Sakrament?»: ZThK 80 (1983), 432-457. Importante en este contexto es el último documento del diálogo entre la Iglesia evangélico-luterana y la Iglesia católica romana: *Iglesia y justificación* (1994), n. 4.2 [versión esp.: *Iglesia y justificación. La concepción de la Iglesia a la luz de la justificación* (Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis n. 23), Universidad Pontificia, Salamanca 1996].

[917] . Cf. F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des Hl. Augustinus* (cf. *supra*, nota 79), 152ss; J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (cf. *supra*, nota 79), 206-209 y 216-218.

[918] . Cf. UR 2 y 8. Las reglas concretas que de ahí derivan se encuentran en PCPUC, *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo* (25 de marzo de 1993), nn. 122-132.

[919] . Cf. *The Nature and Purpose of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement* (Faith and Order Paper 181), Genève 1998.

[920] . Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Der antirömische Affekt*, Einsiedeln 1989[2] [trad. esp.: *El complejo antirromano: integración del papado en la Iglesia universal*, BAC, Madrid 1981].

[921] . Cf. «Antichrist», en LThK[3] 1, 745s.

[922] . Cf. «Papa angelicus», en LThK[2] 7, 1323.

[923] . Cf. las afirmaciones de los papas Pablo VI y Juan Pablo II en J. A. Radano, «"Ut unum sint": The Ministry of Unity of the Bishop of Rome»: *Angelicum* 73 (1996), 327-329.

[924] . Baste una selección de la abundante bibliografía sobre el tema: H. Asmussen y R. Grosche, *Brauchen wir einen Papst?*, Köln/Olten 1957 [trad. esp.: *¿Necesitamos un papa? Una conversación entre dos confesiones*, Stvdivm, Madrid 1959]; J. Meyendorff et al., *The Primacy of Peter in the Orthodox Church*, London 1963; G. Denzler et al., *Papsttum und Petrusdienst*, Stuttgart 1975; H. Stirnimann y L. Vischer (eds.), *Papsttum und Petrusdienst*, Frankfurt a.M. 1975; A. Brandenburg y H. J. Urban (eds.), *Petrus und Papst*, 2 vols., Münster 1977-1978; J.-M. Tillard, *L'Évêque de Rome*, Paris 1982 [trad. esp.: *El obispo de Roma: estudio sobre el papado*, Sal Terrae, Santander 1986]; P. Granfield, *Das Papsttum. Kontinuität und Wandel*, Münster 1984; Íd., *The Limits of Papacy*, New York 1987; V. von Aristi et al., *Das Papstamt – Dienst oder Hindernis für die Ökumene?*, Regensburg 1985; J. Ratzinger (ed.), *Dienst an der Einheit*, Düsseldorf 1978; *Papsttum als ökumenische Frage*, ed. Grupo de Trabajo de los Institutos Universitarios de Ecumenismo, München/Mainz 1979.

[925] . Cf. «Das Evangelium und die Kirche. Bericht der evangelisch-lutherisch / römisch-katholischen Studienkommission (Malta-Bericht) 1972», nn. 66s, en DwÜ 1 (1983), 266 [trad. esp.: «El Evangelio y la Iglesia ("Relación de Malta")», en EO I, 265-292]; «Das geistliche Amt in der Kirche. Bericht der gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission, 1982», nn. 69-73, en DwÜ 1 (1983), 351-353 [trad. esp.: «El ministerio espiritual en la Iglesia», en EO I, 359-391]; *Papal Primacy and the Universal Church* (Lutherans and Catholics in Dialogue V), Minneapolis 1974; *Teaching Authority and Infallibility in the Church* (Lutherans and Catholics in Dialogue VI), Minneapolis 1978; *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Freiburg i.Br. / Göttingen 1986, 167-169; *Communio Sanctorum*, Paderborn / Frankfurt a.M. 2000, 77-99; «Autorität in der Kirche I. Gemeinsame Erklärung zur Frage der Autorität, ihrer Natur, ihrer Praxis und ihrer Konsequenzen der anglikanisch / römisch-katholischen internationalen Kommission, Venedig 1976 (Venedig-Erklärung)», nn. 19-23, en DwÜ 1, 167s [trad. esp.: Comisión Internacional Anglicano / Católico-Romana, «La autoridad en la Iglesia I (Declaración de Venecia)», en EO I, 38-51]; «Autorität in der Kirche I: Erläuterung, Windsor 1981», n. 8, en DwÜ 1, 176s [trad. esp.: Comisión Internacional Anglicano / Católico-Romana, «La autoridad en la Iglesia I. Aclaración. Windsor, 1981», en EO I, [52-59]; «Autorität in der Kirche II, Windsor 1981 (Windsor-Erklärung)», en DwÜ 1, 177-190 [trad. esp.: «La autoridad en la Iglesia II (Declaración de Windsor)», en EO I, 59-74]; «Die Gabe der Autorität. Autorität in der Kirche III, Palazzola 1998», nn. 45-48, en DwÜ 3, 280ss [trad. esp.: *El don de la autoridad* (*La autoridad en la Iglesia* III), en la página web del PCPUC, en www.vatican.va].

[926] . Entre la abundante literatura destacamos sobre todo: R. E. Brown et al., *Peter in the New Testament*, New York 1973 [trad. esp.: *Pedro en el Nuevo Testamento: un trabajo en colaboración por autores protestantes y católicos*, Sal Terrae, Santander 1976]; O. Cullmann, *Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer*, Zürich/Stuttgart 1960[2]; F. Mussner, «Petrusgestalt und Petrusdienst in der Sicht der späten Urkirche», en J. Ratzinger (ed.), *Dienst an der Einheit* (cf. *supra*, nota 5), 27-45; R. Pesch, «Was an Petrus sichtbar war, ist in den Primat eingegangen», en *Il primato del successore di Pietro*, Roma 1998, 22-111; J. Gnilka, *Petrus und Rom*, Freiburg i.Br. 2002 [trad. esp.: *Pedro y Roma*, Herder, Barcelona 2003].

[927] . Juan Pablo II, *Ut unum sint* (1995), 88.

[928] . *Ibid.*, 95.

[929] . *Ibid.*, 96.

[930] . Cf. P. Hünermann (ed.), *Petrusamt und Ökumene*, Regensburg 1997; O. Clément, *Rome autrement. Une réflexion orthodoxe sur la papauté*, Paris 1997 [trad. esp.: *Roma, de otra manera: un ortodoxo reflexiona sobre el papado*, Cristiandad, Madrid 2004]; J. R. Quinn et al., *The Exercise of the Primacy*, New York 1998; M. Buckley, *Papal Primacy and the Episcopate*, New York 1998; H. J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums im dritten Jahrtausend* (QD 179), Freiburg i.Br. 1999.

[931] . Cf. *Il primato del successore di Pietro. Atti del simposio teologico* (1996), Città del Vaticano 1998; *Il ministero petrino e l'unità della Chiesa*, Venezia 1999; *Il primato del successore di Pietro nel ministero della*

Chiesa, Città del Vaticano 2002.

[932] . Cf. *Information Service* (2002/I-II), 29-42 (con una visión de conjunto casi exhaustiva de todas las publicaciones) [puede consultarse en la página web del PCPUC, en www.vatican.va].

[933] . *Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit sancta mater Ecclesia, nec umquam ab eo sensu alterioris intelligentiae specie et nomine recedendum est*, «De ahí que también hay que mantener perpetuamente aquel sentido de los sagrados dogmas que una vez declaró la Santa Madre Iglesia y jamás hay que apartarse de ese sentido so pretexto y nombre de una más alta inteligencia» (DH 3020; cf. DH 3043).

[934] . Cf. DH 3020; DV 8.

[935] . Cf. W. Kasper, *Die Methoden der Dogmatik*, München 1967 [trad. esp.: *Unidad y pluralidad en teología: los métodos de la dogmática*, Sígueme, Salamanca 1969].

[936] . Cf. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 140 [trad. esp.: *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Herder, Barcelona 2005].

[937] . Cf. Y. Congar, *Diversité et communion*, Paris 1982, 141.

[938] . El concepto de «recepción» tiene una importancia fundamental para la teología ecuménica. Cf. Y. Congar, «La réception comme réalité ecclésiologique»: RScPhTh 56 (1972), 369-403; A. Grillmeier, «Konzil und Rezeption», en Íd., *Mit ihm und in ihm*, Freiburg i.Br. 1975, 309-334; W. Beinert, «Die Rezeption und ihre Bedeutung in Leben und Lehre», en W. Pannenberg y T. Schneider (eds.), *Verbindliches Zeugnis*, vol. 2, Freiburg i.Br. / Göttingen 1995, 193-218; G. Routhier, *La réception d'un concile*, Paris 1993.

[939] . DH 3016.

[940] . «Al comparar las doctrinas, recuerden que existe un orden o "jerarquía" en las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso el enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana» (UR 11).

[941] . DH 3050s.

[942] . Cf. P. Rodríguez, «Natura e fini del primato del Papa: Il Vaticano I, alla luce del Vaticano II», en *Il primato del successore di Pietro nel ministero della Chiesa* (cf. *supra*, nota 12), 81-111.

[943] . Cf. DH 3061.

[944] . Cf. DH 3112-3117.

[945] . Cf. LG 27.

[946] . Cf. H. U. von Balthasar, *Der antirömische Affekt* (cf. *supra*, nota 1), capítulo 2.

[947] . Semejante visión parece corresponderse con la concepción ortodoxa, tal como la esboza O. Clément, *Rome autrement* (cf. *supra*, nota 11), 59-64 y 107.

[948] . Cf. DH 3052.

[949] . Cf. *ibid.*, 3059.

[950] . Cf. *ibid.*, 3065.

[951] . Cf. UR 14.

[952] . Cf. *ibid.*, 16.

[953] . Cf. J. Ratzinger, «Die ökumenische Situation – Orthodoxie, Katholizismus und Reformation», en Íd., *Theologische Prinzipienlehre* (cf. *supra*, nota 60), espec. 209 [trad. esp.: «La situación ecuménica: Ortodoxia, catolicismo y Reforma», en Íd., *Teoría de los principios teológicos*, 231-244]: «Roma no debe exigir a Oriente en la doctrina del primado más de lo que se formuló y vivió también en el primer milenio». Para este tema, cf. M. Maccarrone (ed.), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio*, Roma 1991.

[954] . Cf. E. LANNE, «Églises locales et Patriarchats à l'époque des grands conciles»: *Irénikon* 34 (1961), 291-321; W. DE VRIES, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg i.Br. / München 1963; ÍD., «The Origin of the Eastern Patriarchates and their Relationship to the Power of the Pope»: *One in Christ* 2/1 (1966), 50-69; A. DE HALLEUX, «L'institution patriarchale et la pentarchie»: RTL 3 (1972), 177-199; Y. CONGAR, «Le pape, patriarch d'Occident»: *Istina* 8 (1983), 374-390.

[955] . Cf. J. RATZINGER, «Primat und Episkopat», en Íd., *Das neue Volk Gottes* (cf. *supra*, nota 17), 141-144 [trad. esp.: «Primado y episcopado», en Íd., *El nuevo pueblo de Dios* (cf. *supra*, nota 17), 137-164]; ÍD., «Primat», en $LThK^2$ 8, 761-763. Entretanto, la Congregación para la Doctrina de la Fe sostiene, con su «Note on the Expression "Sister Churches"» del año 2000, una posición distinta, influida por A. GARUTI, «Il papa patriarca d'occidente?», en Íd., *Studio storico-dottrinale*, Bologna 1990; ÍD., *Saggi di ecumenismo*, Roma 2003, 121-140. La posición de Garuti es criticada por F. R. GAHBAUR, «Patriarchat», en TRE 26, 85-91, y G. NEDUNGATT, «The Patriarchal Ministry in the Church of the Third Millennium»: *The Jurist* 61 (2001), 1-89, espec. 10 (nota 17).

[956] . Cf. UR 14 y 16.

[957] . Cf. J. RATZINGER, *Kirche, Ökumene, Politik*, Einsiedeln 1987, 76s y 81s [trad. esp.: *Iglesia, ecumenismo y política: nuevos ensayos de eclesiología*, BAC, Madrid 2005^2].

[958] . Son dignos de mención sobre todo el final del Imperio bizantino y la desaparición de la figura del emperador, que hasta cierto punto era el coordinador de la unidad. En tiempos recientes habría que tomar en consideración el surgimiento de las Iglesias nacionales y patriarcados autocéfalos, así como la circunstancia de que la mayoría de los cristianos ortodoxos viven hoy en los países occidentales en la diáspora.

[959] . Por parte ortodoxa, cf. J. MEYENDORFF, *Orthodoxy and Catholicity*, New York 1966, 49-78; O. CLÉMENT, *Rome autrement* (cf. *supra*, nota 11).

[960] . Cf. DH 3020.

[961] . Cf. GS 62; véase también *ibid*., 26. Esta frase retoma un pasaje del discurso del papa Juan XXIII en la ceremonia inaugural del concilio (cf. AAS 54 [1992], 792). El tema fue desarrollado por la declaración *Mysterium Ecclesiae* (1973) de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en DH 4539s.

[962] . Cf. H. J. POTTMEYER, *Die Rolle des Papsttums im dritten Jahrtausend* (QD 179), Freiburg i Br. 1999.

[963] . Cf. *ibid*., 44s.

[964] . Cf. *ibid*., 66s.

[965] . Cf. J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes* (cf. *supra*, nota 17), 142.

[966] . Cf. *Il primato del successore di Pietro* (cf. *supra*, nota 12), 501s; W. BRANDMÜLLER, «Natur und Zielsetzung primatialer Interventionen im zweiten Jahrtausend», en *ibid*., 377s. Véase también las observaciones de D. VALENTINI, en *ibid*., 381s.

[967] . «El Magisterio no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido, pues por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, lo escucha devotamente, lo custodia celosamente, lo expone fielmente» (DV 10). Significativamente, el concilio ve la Sagrada Escritura en relación con la tradición y la doctrina de la Iglesia (cf. DV 7-10).

[968] . Todo esto es lo que se pretende decir con el difícil y complejo concepto de *ius divinum*. Se reconoce ampliamente que el *ius divinum* no existe en un sentido puro y abstracto, sino que es traducido de modo concreto en la historia a través del *ius ecclesiasticum* y el *ius humanum*. En este sentido, el *ius divinum* engloba todo lo que en la historia de la Iglesia guiada por el Espíritu Santo ha alcanzado valor definitivo. Al respecto, cf. K. RAHNER, «Über den Begriff des "Ius divinum" im katholischen Verständnis», en Íd., *Schriften zur Theologie*, vol. 5, Einsiedeln/Zürich/Köln 1962, 249-277 [trad. esp.: «Sobre el concepto de *ius divinum* en su comprensión católica», en Íd., *Escritos de teología*, vol. 5, Taurus, Madrid 1964, 247-274]; la contribución de G.

A. LINDBECK en *Papal Primacy and the Universal Church* (cf. *supra*, nota 6), 193-208; J. FREITAG, «Ius divinum – ius humanum», en LThK[3] 5, 697s.

[969] . Cf. J. LUDWIG, *Die Primatsworte Mt 16,18.19 in der altkirchlichen Exegese*, Münster 1952; W. KASPER, en J. Ratzinger (ed.), *Dienst an der Einheit*, Düsseldorf 1978, 82-88 [se trata una sección del artículo «Servicio a la unidad y libertad de la Iglesia», reimpreso en el presente volumen, 241-267].

[970] . DH 3061.

[971] . Cf. LG 18.

[972] . Cf. P. RODRÍGUEZ, «Natura e fini del primato del Papa: Il Vaticano I, alla luce del Vaticano II», en *Il primato del successore di Pietro nel ministero della Chiesa* (cf. *supra*, nota 12), 81-111; P. GOYERT, «Primato ed episcopato», en *ibid.*, 133s.

[973] . IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Rom.*, Prol.

[974] . Cf. JUAN PABLO II, *Ut unum sint* (1995), 88-91.

[975] . Cf. G. NEDUNGATT, «The Patriarchal Ministry in the Church of the Third Millennium» (cf. *supra*, nota 36).

[976] . Cf. LG 8 y 15.

[977] . Cf. LG 11 y 14.

[978] . LG 15.

[979] . Cf. LG 15; UR 4.

[980] . UR 22.

[981] . Cf. UR 3.

[982] . Cf. LG 15, nota 26.

[983] . Cf. JUAN PABLO II, *Ut unum sint* (1995), 13s.

[984] . WA 6, 564.

[985] . Cf. UR 22.

[986] . Cf. CA VII.

[987] . Cf. LG 23.

[988] . CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Communionis notio* (Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión), 28 de mayo de 1992, n. 9, en Íd., *Documentos 1966-2007*, BAC, Madrid 2008, 526-543.

[989] . JUAN PABLO II, *Ut unum sint* (1995), 9.

[990] . *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* (= DCDJ) 1 [la trad. esp. puede consultarse en la página web del PCPUC, en www.vatican.va].

[991] . DCDJ 13.

[992] . DCDJ 2.

[993] . DCDJ 18.

[994] . Cf. DCDJ 18.

[995] . Cf. DCDJ [9.

[996] . Cf. DCDJ [25.

[997] . Cf. UR [11.

[998] . Cf. DCDJ [10 y [22.

[999] . Cf. DCDJ [16.

[1000] . Cf. R. Frieling, «Ökumenischer Grundkonsens in der Rechtfertigungslehre», en *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 48/2 (1997), 31s.

[1001] . Cf. DCDJ 5, 14 y 40.

[1002] . Indirectamente alude a ello DCDJ 18.

[1003] . Cf. DCDJ 25 y 28.

[1004] . Cf. Comisión Mixta Internacional Evangélico-Luterana / Católico-Romana, «Das Evangelium und die Kirche» (1972), en DwÜ 1 (1983), 248-271 [trad. esp.: «El Evangelio y la Iglesia ("Relación de Malta")», en EO I, 265-292].

[1005] . Cf. K. Lehmann y W. Pannenberg (eds.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Freiburg i.Br. / Göttingen 1986.

[1006] . Cf. Comisión Mixta Internacional Evangélico-Luterana / Católico-Romana, «Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre» (1993), en DwÜ 3 (2003), 317-419 [trad. esp.: *Iglesia y justificación. La concepción de la Iglesia a la luz de la justificación* (Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis n. 23), Universidad Pontificia, Salamanca 1996].

[1007] . Cf. «Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der katholischen Kirche», en DwÜ 3 (2003), 419-441 [trad. esp.: «Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación», en www.vatican.va].

[1008] . Cf. «Gemeinsame offizielle Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der katholischen Kirche», en DwÜ 3 (2003), 437-441 [trad. esp.: «Comunicado oficial común emitido por la Federación Luterana Mundial y la Iglesia católica», en www.vatican.va].

[1009] . Cf. «Das Heil und die Kirche. Gemeinsame Erklärung der zweiten anglikanisch / römisch-katholischen internationalen Kommission (ARCIC II)» (1986), en DwÜ 2 (1993), 333-348 [trad. esp.: Segunda Comisión Internacional Anglicana / Católico-Romana (ARCIC II), «La salvación y la Iglesia», en EO II, 4-20].

[1010] . Cf. *The Nature and the Purpose of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement* (Faith and Order Paper) 181, Genève 1998.

[1011] . Cf. Concilio episcopal de la Iglesia ortodoxa rusa, *Principios básicos para la actitud de la Iglesia ortodoxa rusa hacia las demás confesiones cristianas* (Moscú 2000), I.4.

[1012] . Cf. *ibid.*, I.7.

[1013] . LG 23.

[1014] . Cf. Concilio episcopal de la Iglesia ortodoxa rusa, *Principios básicos para la actitud de la Iglesia ortodoxa rusa hacia las demás confesiones cristianas* (cf. *supra*, nota 1), II.2.

[1015] . Cf. *ibid.*, II.1.

[1016] . Cf. *ibid.*, III.3.

[1017] . Cf. *ibid.*, III.5.

[1018] . Cf. *ibid.*, II.4.

[1019] . Cf. UR 4.

[1020] . AG 2.

[1021] . Cf. Pablo VI, *Evangelii nuntiandi* (1975), 14.

[1022] . Cf. Juan Pablo II, *Ut unum sint* (1995), 88-96.

[1023] . Cf. IRENEO DE LYON, *Adv. haer.* III, 3, 2s.

[1024] . Cf. DH 3052; véase también *ibid.*, 3065 y 3069.

[1025] . Cf. JUAN PABLO II, *Ut unum sint* (1995), 61 y 95.

[1026] . Cf. CCEO can. 27.

[1027] . Cf. LG 23 y 26; CD 11.

[1028] . Cf. LG 22.

[1029] . Cf. CD 5.

[1030] . Cf. DH 3061 y 3113; LG 27.

[1031] . Cf. JUAN PABLO II, *Ut unum sint* (1995), 91.

[1032] . Cf. UR 14-18; JUAN PABLO II, *Slavorum apostoli* (1985); ÍD., *Ut unum sint* (1995), 50-63; ÍD., *Orientalium lumen* (1995); ÍD., *Novo millennio ineunte* (2001), 12 y 43-45. También pueden consultarse numerosas alocuciones del papa JUAN PABLO II con motivo de visitas suyas a las Iglesias ortodoxas o de visitas de delegaciones ortodoxas a Roma.

[1033] . Cf. *Osservatore Romano*, 12 de junio de 2002.

[1034] . Cf. *Osservatore Romano*, 13 de octubre de 2002.

[1035] . Cf. DwÜ 1, 527-542; DwÜ 2, 571-580.

[1036] . Cf. *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level. 1982-1998*, Genève 2000, 711s.

[1037] . Cf. *Osservatore Romano*, 26 de octubre de 2001.

[1038] . Cf. X. KOODAPUZHA y J. PANICKER (eds.), *Joint International Commission for Dialogue between the Catholic Church and the Malankara Orthodox Syrian Church. Papers and Joint Statements 1989-2000*, Kottayam 2001.

[1039] . Cf. *The Quest for Unity. Orthodox and Catholics in Dialogue. Documents of the Joint International Commission and Official Dialogues in the United States 1965-1995*, New York 1996.

[1040] . Cf. PONTIFICIA COMISIÓN PRO RUSSIA, «General Principles and Practical Norms for Coordinating the Evangelizing Activity and Ecumenical Commitment of the Catholic Church in Russia and in the other Countries of the C.I.S.»: *Information Service* 81 (1992/III-IV), 104-108 [accesible en la página web del PCPUC, en www.vatican.va].

[1041] . Cf. P. DE LAUBIER, *L'avenir d'un passé. Rome – Saint Petersbourg – Moscou*, Paris 2001.

[1042] . Cf. el instructivo estudio politológico de K. BEHRENS, *Die Rußische Orthodoxe Kirche: Segen für die «neuen Zaren»? Religion und Politik im postsowjetischen Rußland (1991-2000)*, Paderborn 2000.

[1043] . Cf. METROPOLITA FILARET DE MINSK, «Eine orthodoxe Stimme zum Konzept des "kanonischen Territoriums"»: *Ost-West. Europäische Perspektiven* 3 (2002), 294-300.

[1044] . Al respecto, cf. W. KASPER, «Le radici teologiche del conflitto tra Mosca e Roma»: *La Civiltà cattolica* 153 (2002), 531-554; trad. al.: «Zum Konflikt zwischen Moskau und Rom»: *Ost-West. Europäische Perspektiven* 3 (2002), 230-239.

[1045] . Cf. W. KASPER, «La relación entre Iglesia universal e Iglesia local. Controversia amistosa con la crítica del cardenal Joseph Ratzinger», en Íd., *La Iglesia de Jesucristo* (OCWK 11), Sal Terrae, Santander 2013, 509-522.

[1046] . Es fundamental la obra de Y. CONGAR, *Zerrissene Christenheit. Wo trennten sich Ost und West?*, Wien 1959 [trad. esp. del orig. francés: *Cristianos ortodoxos*, Estela, Barcelona 1963].

[1047] . Cf. DwÜ 2, 526-557.

[1048] . Cf. *Growth in Agreement* II (cf. *supra*, nota 5), 680-685.

[1049] . El documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre el uso de la expresión «Iglesias hermanas», de septiembre de 2000, no cambia nada de ello. Pues, siguiendo al concilio Vaticano II (cf. UR 14), esta designación honorífica entre Iglesias locales católicas y ortodoxas (diócesis, metrópolis, patriarcados) continúa siendo válida; al respecto, cf. sobre todo JUAN PABLO II, *Ut unum sint* (1995), 56-60.

[1050] . Apoyándose en las fuentes históricas, estas cuestiones las ha estudiado sobre todo, en colaboración con la fundación Pro Oriente (Viena), el Instituto de Teología e Historia del Oriente Cristiano de la Universidad de Viena bajo la dirección de E. C. Suttner. En ello es necesario que todas las partes superen mitos históricos.

[1051] . Cf. JUAN PABLO II, *Ut unum sint* (1995), 88-96.

[1052] . Publicado (junto con un exhaustivo índice de todas las respuestas) en *Information Service* (2002/I-II), 29-42 [accesible en inglés y francés en la página web del PCPUC, en www.vatican.va].

[1053] . Cf. *Il Primato del successore di Pietro*, Città del Vaticano 1998; J. PUGLISI (ed.), *Il ministero petrino e l'unità della Chiesa*, Venezia 1998; *Il primato del successore di Pietro nel ministero della Chiesa*, Città del Vaticano 2002.

[1054] . Esto está en consonancia con la declaración expresa de intenciones del concilio Vaticano I de definir el primado y la infalibilidad del papa *secundum antiquam atque constantem universalis Ecclesiae fidem*, «según la fe antigua y constante de la Iglesia universal» (DH 3052; véase también *ibid.*, 3065 y 3069). La regla hermenéutica que de ahí debe derivarse la desarrolló J. Ratzinger en su conferencia de Graz de 1976; cf. J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 209-211 [trad. esp.: *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 2005]; para el distanciamiento del autor respecto de algunos malentendidos, cf. ÍD., *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987, 81 [trad. esp.: *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC, Madrid 2005[2]]. Esta idea fue retomada en JUAN PABLO II, *Ut unum sint* (1995), 61 y 95.

[1055] . Cf. *Osservatore Romano*, 13 de octubre de 2002.

[1056] . Cf. *Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit*, Città del Vaticano 1986 [trad. esp.: «Las tradiciones griega y latina referentes a la procesión del Espíritu Santo»: DiaEc XXXIII/105 (1998), 139-150].

[1057] . Cf. *Osservatore Romano*, 30 de junio / 1 de julio de 1995.

[1058] . Cf. A. STIRNEMANN y G. WOLFINGER (ed.), *Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque*, Innsbruck 1998.

[1059] . Cf. *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 248.

[1060] . Cf. P. EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1969, 101.

[1061] . Entre la abundante literatura al respecto, aquí nos limitamos a remitir a Y. CONGAR, *Der Heilige Geist*, Freiburg i.Br. 1982, 361-376 y 439-459 [trad. esp. del orig. francés: *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1991].

[1062] . Cf. M. A. MEERSON, *The Trinity of Love in Modern Russian Theology. The Love Paradigm and the Retrieval of Western Medieval Love Mysticism in Modern Russian Trinitarian Thought*, Quincy (Illinois) 1998.

[1063] . Cf. W. KASPER, «Le radici teologiche del conflitto tra Mosca e Roma»: *La Civiltà cattolica* 153 (2002), 531-541 [versión alemana: *Ost-West. Europäische Perspektiven* 3 (2002), 230-239]. Al respecto, cf. METROPOLITA FILARET DE MINSK, «Eine orthodoxe Stimme zum Konzept des "kanonischen Territoriums"»: *Ost-West* 3 (2002), 294-300; V. CHAPLIN, «Handeln im Bewußtsein der Verantwortung vor Gott und den Menschen»: *ibid.*, 301-313; H. M. LEGRAND, «La difficile comunicazione»: *Il Regno* 47 (2002), 530-533; T. BREMER, «Ist die Lage völlig verfahren? Katholische und orthodoxe Kirche in Rußland»: HerKorr 56 (2002), 459-463; G. STRICKER, «Enttäuschung in Moskau»: *Glaube in der 2. Welt* 30 (2002), 14-15; J. SPEIGL, «Das Prinzip des kanonischen Territoriums – ein ekklesiologisches Thema»: *Ost-West* 4 (2003), 57-158.

[1064] . Cf. CCEO can. 146-150.

[1065] . Cf. LG 26; CD 11. Cf. W. Kasper, «La relación entre Iglesia universal e Iglesia local. Controversia amistosa con la crítica del cardenal Joseph Ratzinger», en Íd., *La Iglesia de Jesucristo* (OCWK 11), Sal Terrae, Santander 2013, 509-522.

[1066] . Cit. en J. Wohlmuth (ed.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, Paderborn 1998, 8s.

[1067] . Cf. can. 2, cit. en *ibid*., 31. Véase Sínodo de Antioquía (341), can. 9 (CSP 110s); Sínodo de Sárdica (342-343), can. 3, 11 y 12 (CSP 162s; 175-178); *Cánones apostólicos* (siglo IV), can. 14 y 34s (CSP 14, 24s) [SChr, vols. 336, 279 y 285].

[1068] . Así, hay un obispo ortodoxo ruso de Viena y toda Austria y otro de Budapest y toda Hungría, así como un arzobispo de Bruselas y toda Bélgica y otro de Berlín y toda Alemania.

[1069] . Sobre todo desde el reconocimiento de la validez de los sacramentos de las Iglesias ortodoxas por el concilio Vaticano II no existe razón alguna para misionar a cristianos ortodoxos. Por eso, el documento de la Comisión Teológica Internacional Mixta, *Uniatism: Method of Union of the Past, and the Present Search for Full Communion* (Balamand, 1993), rechaza el proselitismo y el uniatismo como métodos para alcanzar la comunión plena en el presente y en el futuro (cf. *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998*, Geneva 2000, 680-685; disponible también en inglés en www.vatican.va).

[1070] . Esto opina, con razón, el metropolita Filaret en su muy útil artículo citado *supra*, en la nota 1, que se esfuerza por propiciar el entendimiento y la paz y que, por su tono cordial, se diferencia de otras manifestaciones más polémicas. Aquí no podemos entrar en detalle en el concepto de «Iglesias hermanas» (al respecto, cf. UR 14; Juan Pablo II, *Slavorum apostoli* [1985], 27; *Ut unum sint* [1995], 55-57 y *passim*), que se ha hecho habitual desde el intercambio epistolar entre el papa Pablo VI y el patriarca ecuménico Atenágoras (cf. *Tomos agapis*, Roma/Istanbul 1971). Posteriormente consideraremos las precisiones que a este respecto hace el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 30 de junio de 2000.

[1071] . Cf. Pontificia Comisión Pro Russia, «General Principles and Practical Norms for Coordinating the Evangelizing Activity and Ecumenical Commitment of the Catholic Church in Russia and in the other Countries of the C.I.S.»: *Information Service* [81 (1992/III-IV), 104-108 [accesible en inglés y francés en la página web del PCPUC, en www.vatican.va]. En análogo sentido se manifiesta el documento de Balamand (cf. *supra*, nota 7).

[1072] . *Les Constitutions apostoliques*, vol. 3, libros 7 y 8, en SChr 336, Paris 1987, 285. Los cánones más antiguos se mencionan *supra*, en la nota 4.

[1073] . Cf. UR 16.

[1074] . Cf. OE 30; Juan Pablo II, Constitución apostólica *Sacri canones* (para la promulgación del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*) [1990], en *Code des canons des Églises orientales*, Città del Vaticano 1997, 9.

[1075] . Cf. LG 23; OE 7 y 9; UR 14.

[1076] . El instructivo estudio politológico de K. Behrens, *Die Russische Orthodoxe Kirche: Segen für die «neuen Zaren»? Religion u. Politik im postsowjetischen Rußland (1991-2000)*, Paderborn 2000, muestra hasta qué punto siguen influyendo, no obstante, las ideas antiguas.

[1077] . Cf. G. Stricker, «Russisch-orthodoxe Außenpolitik»: HerKorr 57 (2003), 302-306.

[1078] . UR 14 resume de modo breve y preciso los datos históricos. Además de los conocidos textos de Ireneo (cf. *Adv. haer.* III, 3, 3s), Tertuliano (cf. *De praescr.* 36, 1-3) y de la disputa sobre la fiesta de la Pascua, se remite sin cesar a los cánones 3-5 del sínodo de Sárdica (342-343), cuya interpretación, sin embargo, es controvertida. Algunos de estos textos hablan de Roma como una instancia de apelación o cuasi-apelación; otros, como una instancia de revisión; y unos terceros, como una instancia de casación. Cf. en especial H. J. Sieben, «Sanctissimi Petri apostoli memoriam honoremus. Die Sardicensischen Apellationskanones im Wandel der Geschichte»: ThPh 58 (1983), 501-534.

[1079] . Cf. DH 3060s; LG 22.

[1080] . Esta importante precisión figura en J. Ratzinger y T. Bertone, «Appendix. Il primato del successore di Pietro nel ministerio della Chiesa», en *Il primato del successore di Pietro. Atti del simposio teologico*, Città del Vaticano 1998, 501.

[1081] . Cf. DH 3074; LG 25.

[1082] . Esto vale también para teólogos ecuménicamente abiertos, como, por ejemplo, J. Meyendorff, *The Orthodox Church*, New York 1981, 210-215; P. Evdokimov, *L'Ortodossia*, Bologna 1981, 183-191 [trad. esp. del orig. francés: *Ortodoxia*, Península, Barcelona 1968].

[1083] . Cf., entre otros, J. D. Zizioulas, *Being as communion*, New York 1985, 132-138 [trad. esp.: *El ser eclesial: persona, comunión, Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2003], así como el notable libro de O. Clément, *Rome autrement. Un orthodoxe face à la papauté*, Paris 1997 [trad. esp.: *Roma, de otra manera: un ortodoxo reflexiona sobre el papado*, Cristiandad, Madrid 2004].

[1084] . Cf. Juan Pablo II, *Ut unum sint* (1995), 85s. Una casi exhaustiva visión de conjunto de las respuestas recibidas puede encontrarse en *Information Service* (2002/I-II), 29-42 [el informe se encuentra disponible en inglés y francés en la página web del PCPUC, en www.vatican.va].

[1085] . Las ponencias y los resúmenes de los debates han sido publicados entretanto: cf. W. Kasper (ed.), *Il ministero petrino – cattolici e ortodossi in dialogo*, Roma 2004; trad. inglesa: *The Petrine Ministry. Catholics and Orthodox in Dialogue*, New York 2006.

[1086] . Cf. UR 1.

[1087] . Cf. sobre todo V. N. Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944 [trad. esp.: *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Herder, Barcelona 2009]. Esta opinión fue criticada por G. Florovsky, «Christ and his Church», en *L'Église et les Églises*, vol. 2, Chevetogne 1955, 159 y 170.

[1088] . Cf. Y. Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg i.Br. 1982, 75-99 [trad. esp. del orig. francés: *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 2009[2]].

[1089] . Ireneo de Lyon, *Adv. haer.* III, 24, 1.

[1090] . Para otros teólogos medievales, cf. Y. Congar, *Der Heilige Geist* (cf. *supra*, nota 3), 107-118.

[1091] . Cf. Tomás de Aquino, *S.th.* I q. 45, a. 6 ad 3; Íd., *S.c.g.* IV q. 20-22.

[1092] . Cf. *ibid.*, II/II q. 183, a. 2 ad 31; III q. 8, a. 1 ad 3.

[1093] . Cf. *ibid.*, III q. 68, a. 9 ad 2; q. 82, a. 6 ad 3.

[1094] . *Ibid.*, I/II q. 106, a. 1.

[1095] . Cf. G. Greshake, *Der dreieine Gott*, Freiburg i.Br. 1997, 116-126 [trad. esp.: *El Dios uno y trino: una teología de la Trinidad*, Herder 2001].

[1096] . Cf. Y. Congar, *Der Heilige Geist* (cf. *supra*, nota 3), 143. Véase W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (WKGS 1), Freiburg i.Br. 2011 [trad. esp.: OCWK 1].

[1097] . Agustín de Hipona, *Sermo* 267, 4.

[1098] . Cf. LG 7; véase también Y. Congar, *Der Heilige Geist* (cf. *supra*, nota 3).

[1099] . LG 8.

[1100] . LG 14.

[1101] . Y. Congar, *Le Concile de Vatican II*, Paris 1984, 169.

[1102] . Cf. SC 5; LG 7 y 9; PO 2 y 5.

[1103] . Una visión de conjunto al respecto puede leerse en Y. Congar, *Der Heilige Geist* (cf. *supra*, nota 3), 433-438; H. U. von Balthasar, *Theologik* III, Einsiedeln 1987, 45-53 [trad. esp.: *Teológica*, vol. 3, Encuentro, Madrid 1998].

[1104] . Cf. W. Kasper, *Jesús el Cristo* (OCWK 3), Sal Terrae, Santander 2013, 375-401.

[1105] . Cf. H. U. von Balthasar, *Theologik* III (cf. *supra*, nota 18), 26.

[1106] . Cf. LG 3.

[1107] . Cf. DV 7s.

[1108] . Cf. H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, Paris 1959-1964; *L'Écriture dans la tradition*, Paris 1966 [trad. esp.: *La Escritura en la tradición*, BAC, Madrid 2014].

[1109] . Cf. Tomás de Aquino, *S.th.* II/II q. 120; cf. G. Virt, *Epikie – verantwortlicher Umgang mit Normen*, Mainz 1983.

[1110] . Cf. W. Kasper, «Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Überlegungen zu einer Applikationstheorie kirchenrechtlicher Normen», en Íd., *Theologie und Kirche* II, Mainz 1999, 183-191.

[1111] . Cf. Y. Congar, «Quelques concepts orientaux intéressant notres questions», en Íd., *Diversités et communion*, Paris 1982, 80-102.

[1112] . Cf. AG 4.

[1113] . Cf. LG 9, 21 y 43; PO 22.

[1114] . Cf. SC 43.

[1115] . Cf. UR 1 y 4.

[1116] . Cf. LG 13.

[1117] . Cf. *ibid.*, 26; CD 11.

[1118] . Cf. LG 15; UR 3s.

[1119] . Cf. LG 21, 24 y 27.

[1120] . Cf. *ibid.*, 25.

[1121] . Cf. *ibid.*, 12 y 35.

[1122] . Cf. DV 8.

[1123] . Cf. LG 28; PO 7; CD 16 y 28.

[1124] . Cf. LG 37; PO 9; AA 25.

[1125] . Cf. LG 4, 12 y 49; AA 3; AG 4 y 29.

[1126] . Cf. M. Camisaca y M. Vitali, *I movimenti nella Chiesa*, Milano 1981; P. J. Cordes, *Mitten in unserer Welt*, Freiburg i.Br. 1987; Íd., *Den Geist nicht auslöschen*, Freiburg i.Br. 1990 [trad. esp.: *No apaguéis el espíritu: carismas y nueva evangelización*, EGA, Bilbao 1992]; Juan Pablo II, *Christifideles laici* (1988).

[1127] . Cf. LG 39-42.

[1128] . Cf. DV 21.

[1129] . Cf. *ibid.*, 11.

[1130] . *Ibid.*, 13.

[1131] . *Ibid.*, 21.

[1132] . Cf. *ibid.*, 22.

[1133] . Cf. *ibid.*, 12.

[1134] . Cf. *ibid.*, 25.

[1135] . Cf. *ibid.*, 21 y 25.

[1136] . *Ibid.*, 23.

[1137] . Cf. Y. Congar, *Der Heilige Geist* (cf. *supra*, nota 3), 492-494; E. Bianchi, *Pregare la Parola. Introduzione alle «Lectio divina»*, Milano 2002 [trad. esp.: *Orar la palabra*, Monte Carmelo, Burgos 2001].

[1138] . Cf. SC 6.

[1139] . Cf. *ibid.*, 71.

[1140] . Cf. *Didajé* 10,6; véase también Ap 22,20.

[1141] . Cf. P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1969, 101.

[1142] . Cf. J. J. van Allmen, *Prophétisme sacramentel*, Neuchâtel/Paris, 1964, 300; L. Vischer, *Ökumenische Skizzen*, Frankfurt 1972, 46-57; Groupe des Dombes, *L'Esprit Saint, l'Église et les sacrements*, §§ 113s [trad. esp.: «El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos», en EO I, 688-719].

[1143] . Cf. Y. Congar, *Der Heilige Geist* (cf. *supra*, nota 3), 488-495.

[1144] . Cf. H. R. Schlette, *Kommunikation und Sakrament*, Freiburg i.Br. 1959.

[1145] . Para el debate teológico, cf. Y. Congar, *Der Heilige Geist* (cf. *supra*, nota 3), 361-370 y 439-453; W. Kasper, *El Dios de Jesucristo* (OCWK 4), Sal Terrae, Santander 2013, 339-349; H. U. von Balthasar, *Theologik* III (cf. *supra*, nota 18), 189-200; J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, 194-206 [trad. esp.: *Trinidad y reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1983]; R. Slenzka, en K. Lehmann y W. Pannenberg (eds.), *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft*, Freiburg i.Br. / Göttingen 1982, 82-99; W. Pannenberg, *Systematische Theologie* I, Göttingen 1988, 344-347 [trad. esp.: *Teología sistemática I*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1992]; B. J. Hilberath, «Filioque», en LThK[3] 3, 1279-1281.

[1146] . Cf. «Die griechische und die lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes. Eine Klarstellung in Verantwortung des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen»: US 50 (1995), 316-324 [trad. esp.: «Las tradiciones griega y latina referentes a la procesión del Espíritu Santo»: DiaEc XXXIII/105 (1998), 139-150].

[1147] . Cf. *Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque*, Innsbruck/Wien 1998.

[1148] . Cf. DwÜ 2 (1993), 26s, 112s, 123, 532s y 676s; L. Vischer (ed.), *Geist Gottes – Geist Christi*, Freiburg i.Br. 1981 (ponencias y debates de la Conferencia de Klingenthal de la Comisión de Fe y Constitución del Consejo Mundial de Iglesias); *Gemeinsam den einen Glauben bekennen*, Frankfurt a.M. / Paderborn 1991 (documento de estudio de la Comisión de Fe y Constitución); «Gemeinsame Erklärung des Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen», en K. Lehmann y W. Pannenberg (eds.), *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft* (cf. *supra*, nota 60), 122s; una buena visión de conjunto puede consultarse en RGG[4] 3, 120s. Solo una vez terminado este manuscristo tuve acceso a la declaración de la Consulta teológica ortodoxo-católica de Norteamérica, *The Filioque: A Church-dividing Issue*, que, aprobada por unanimidad, fue hecha pública el 5 de octubre de 2003 y contiene valiosas recomendaciones teológicas y prácticas.

[1149] . Cf. DH 150.

[1150] . Cf. Agustín de Hipona, *Trin.* XV, 25, 47.

[1151] . Cf. Tomás de Aquino, *S.th.* I, q. 36, a. 3.

[1152] . También conocido como Atanasiano: cf. DH 75.

[1153] . Cf. DH 470, 485, 490, 527 y 568.

[1154] . Cf. DH 805.

[1155] . Cf. *ibid.*, 850 y 853.

[1156] . Cf. *ibid.*, 1331.

[1157] . Cf. *ibid.*, 1300-1302; 1330-1332.

[1158] . Cf. *Information Service* (1995/IV), 120-122 [accesible en inglés y francés en la página web del PCPUC, en www.vatican.va].

[1159] . P. EVDOKIMOV, en *L'Ortodossia*, Bologna 1965, 198 (nota 61) [trad. esp. del orig. francés: *Ortodoxia*, Península, Barcelona 1968], muestra hasta qué límite tan extremo podría ser esto eventualmente posible para la Ortodoxia.

[1160] . Cf. *Catecismo de la Iglesia católica* 248.

[1161] . Cf. «Un entretien avec Bartholomée Ier, patriarche oecuménique, à propos du Nouveau Catechism Catholique: Convergences et Divergences entre Catholiques et Orthodoxes»: *Service Orthodoxe de Presse* 178 (1993), 24.

[1162] . Cf. el resumen del debate en el informe final del simposio *Vom Heiligen Geist* (cf. *supra*, nota 62).

[1163] . Las preguntas son formuladas con claridad, pero de forma respetuosa, por J. ZIZIOULAS, en *ibid.*, 141-149. La concepción del propio J. ZIZIOULAS se halla expuesta en su obra *Being as Communion*, New York 1995 [trad. esp.: *El ser eclesial: persona, comunión, Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2003]. Bastante más categórica es la posición de V. Lossky y algunos teólogos griegos (cf. R. SLENZKA, en K. Lehmann y W. Pannenberg [eds.], *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft* [cf. *supra*, nota 60], 89-92). Existen, sin embargo, teólogos ortodoxos que no consideran el *filioque* un posible dogma, pero tampoco una herejía, sino un teologúmeno materialmente posible. Tal es la opinión de V. BOLOTOV, «Thesen über das Filioque»: *Rév intern. de Théol.* 6 (1898), 681 y 712; y S. BULGAKOV, *Il Paraclito*, Bologna 1987, 274-304; P. EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1946.

[1164] . Al respecto, cf. R. Slenzka, B. Forte, D. Ritschl.

[1165] . Fundamental en este sentido es el artículo de K. RAHNER, «Bemerkungen zum dogmatischen Traktat "De Trinitate"», en Íd., *Schriften* IV, Einsiedeln 1960, 115ss [trad. esp.: «Advertencias sobre el tratado dogmático "De Trinitate"», en Íd. *Escritos de teología*, vol. 4, Cristiandad, Madrid 1964, 105-136]. Al respecto, con algunas matizaciones, cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo* (cf. *supra*, nota 60), 420-425. Véase también los comentarios de Y. CONGAR.

[1166] . Así, sobre todo, K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I/1, 500-511; I/2, 273. En la tradición luterana se acentúa, en contra de los entusiastas, que el Espíritu y la Palabra forman esencialmente una unidad. En cambio, J. Moltmann y W. Pannenberg, entre otros, adoptan una posición abierta y crítica frente al *filioque*; en esta dirección se mueven también las conclusiones de la Conferencia de Klingenthal de la Comisión de Fe y Constitución.

[1167] . Cf. D. WENDEBOURG, *Geist oder Energie*, München 1989; G. PODALSKY, «Gregorios Palamas», en TRE 14, 200-206. Siguiendo a R. FLOGAUS, *Theiosis bei Palamas und Luther*, Göttingen 1997, G. PODALSKY (cf. *Vom Heiligen Geist* [cf. *supra*, nota 62], 171) señala que, a diferencia de lo que suele suponerse, no existe ninguna contradicción fundamental entre Agustín y la tradición oriental.

[1168] . Después de S. Bulgakov, esto lo ha puesto convincentemente de relieve sobre todo H. U. von BALTHASAR, *Theologik* III (cf. *supra*, nota 18), 189-200. Tanto Oriente como Occidente tienen tejados de cristal, por lo que no les interesa arrojarse piedras uno a otro.

[1169] . Esto lo habían sugerido ya antes Y. CONGAR (cf. *Der Heilige Geist* [cf. *supra*, nota 62], 449-453) y otros.

[1170] . Para la teología católica es fundamental el artículo de K. RAHNER, «Theos im Neuen Testament», en Íd., *Schriften* I, Einsiedeln 1954, 61-167 [trad. esp.: «Theós en el Nuevo Testamento», en Íd., *Escritos de*

teología I, Taurus, Madrid 1961, 93-167], que, en el sentido de la teología bíblica y oriental, parte del Padre. La pregunta es, sin embargo, si K. Rahner hace justicia en su propia teología trinitaria al enfoque personalista que se sigue de este punto de partida. Otros teólogos, como, por ejemplo, J. Moltmann y W. Kasper, se mueven en esta dirección personalista, lo que les acerca en mayor medida a los nuevos enfoques ortodoxos rusos de Soloviev, Berdiaiev, Bulgakov, Evdokimov y Schmemann. Al respecto, cf. M. A. Meerson, *The Trinity of Love in Modern Russian Theology*, Quincy (Illinois) 1998. Otros autores católicos son: H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person*, Münster 1963; B. Forte, *Trinità come storia*, Milano 1985 [trad. esp.: *Trinidad como historia*, Sígueme, Salamanca 1988]; B. J. Hilberath, *Pneumatologie*, Düsseldorf 1994 [trad. esp.: *Pneumatología*, Herder, Barcelona 1996]; G. Greshake, *Der dreieine Gott*, Freiburg i.Br. 1997, 171 [trad. esp.: *El Dios uno y trino: una teología de la Trinidad*, Herder 2001].

[1171] . Cf. LG 4; UR 3.

[1172] . Cf. L. Hertling, «Communio und Primat»: US 17 (1962), 91-125; Y. Congar, *Ministères et communion ecclesiale*, Paris 1971 [trad. esp.: *Ministerios y comunión eclesial*, Fax, Madrid 1973]; O. Saier, *Communio in der Lehre des II. Vatikanischen Konzils*, München 1973; W. Kasper, «La Iglesia como *communio*», en Íd., *La Iglesia de Jesucristo* (OCWK 11), Sal Terrae, Santander 2013, 405-425; J.-M. R. Tillard, *L'Église d'Églises*, Paris 1987 [trad. esp.: *Iglesia de Iglesias: eclesiología de communion*, Sígueme, Salamanca 1991]; G. Greshake, «Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik», en G. Biemer (ed.), *Gemeinsam Kirche sein* (FS O. Saier), Freiburg i.Br. 1992, 20-121; M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992 [trad. esp.: *La Iglesia: eclesiología católica*, Sígueme, Salamanca 1996]; B. J. Hilberath, «Kirche als Communio»: ThQ 17 (1994), 45-64; J. Drumm, «Communio», en LThK[3] 2, 1280-1283; R. Schäfer, «Communio», en RGG[4] 2, 235-437; J. Ratzinger / Benedicto XVI, *Zur Gemeinschaft berufen*, Freiburg i.Br. 2005 [trad. esp.: *La Iglesia: una comunidad siempre en camino*, San Pablo, Madrid 2005].

[1173] . Para el significado originario de *communio sanctorum*, cf. P.-T. Camelot, *Die Lehre von der Kirche*, en HDG II/3b, Freiburg i.Br. 1970, 60 [trad. esp.: *Eclesiología: Escritura y patrística hasta san Agustín*, en HD II/3b].

[1174] . Cf. W. Kasper, «Ecumenismo y espiritualidad», en OCWK 14, 592-612, espec. 608-612.

[1175] . UR 1.

[1176] . Cf. *ibid.*, 1 y 4.

[1177] . Cf. *ibid.*, 1.

[1178] . Cf. *ibid.*, 14.

[1179] . Cf. Juan Pablo II, *Ut unum sint* (1995), 28 y 57.

[1180] . Cf. *ibid.*, 54.

[1181] . Cf. *Tomos agapis*, Roma/Istanbul 1971.

[1182] . Cf. OE 1; UR 17.

[1183] . Juan Pablo II, *Ut unum sint* (1995), 1.

[1184] . Cf. UR 3.

[1185] . Cf. *ibid.*, 14; Juan Pablo II, *Ut unum sint* (1995), 55-57.

[1186] . Cf. LG 4; UR 3.

[1187] . Cf. Orígenes, *Comm. in Mt 14,1-2*.

[1188] . Cf. LG 15; UR 3.

[1189] . Cf. LG 11.

[1190] . Cf. UR 15.

[1191] . Cf. *ibid.*, 14.

[1192] . *Ibid.*, 16.

[1193] . Cf. LG 23; OE 5; UR 16.

[1194] . Cf. UR 17.

[1195] . Cf. *Catecismo de la Iglesia católica* 248.

[1196] . Cf. Juan Pablo II, *Ut unum sint* (1995), 95.

[1197] . Íd., *Slavorum apostoli* (1985), 27.

[1198] . Cf. Íd., *Ut unum sint* (1995), 42.

[1199] . Cf. Íd., *Orientale lumen* (1995), 9-16.

[1200] . Cf. UR 6-8; Juan Pablo II, *Ut unum sint* (1995), 15s y 21-27.

[1201] . Juan Pablo II, *Ut unum sint* (1995), 57.

[1202] . Cf. UR 1 y 4.

[1203] . Cit. en *Growth in Agreement II, Report and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, Geneva / Cambridge 2000, 327 y 371s [ambas declaraciones pueden consultarse en www.vatican.va: Juan Pablo II, sección «Discursos»].

[1204] . En las *Elucidations* de 1979, n. 5, en *Growth in Agreement* I, New York / Genève 1984, 87 [trad. esp. en EO I, 34-38, aquí 37]; *Church as Communion* (1990), 57, en *Growth in Agreement* II (cf. *supra*, nota 1), 342 [trad. esp.: «La Iglesia como comunión», en EO II, 20-42].

[1205] . Cf. CIC can 1024. Otros documentos pertinentes son: la alocución del papa Pablo VI sobre el papel de las mujeres en el plan de salvación, 30 de enero de 1977; Juan Pablo II, *Christifideles laici* (1988), 51; *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 1577.

[1206] . Cf. Eusebio de Cesarea, *H. e.* V, 23s; véase también *ibid.*, VII, 5.

[1207] . Cipriano de Cartago, *Unit. eccl.* I, 5. Para la interpretación, cf. *Sources chrétiennes* (SChr), vol. 500, Paris 2006, 177-179, 184s, 273-275.

[1208] . Cf. Íd., *Ep.* 55, 21; 59, 14; y *passim*.

[1209] . Íd., *Ep.* 66, 8.

[1210] . Cf. DH 3951; LG 18.

[1211] . Cf. en especial LG 22s.

[1212] . Cf. *Authority in the Church* I (*Venice Statement*) [1976], en *Growth in Agreement* I (cf. *supra*, nota 2), 91-96 [trad. esp.: «Autoridad en la Iglesia I (Declaración de Venecia)», en EO I, 38-52]; *Final Report* (1981), en *ibid.*, 65 [trad. esp.: «Conclusión. 1981», en EO I, 72-74]; *Elucidation* (1981), en *ibid.*, 103-105 [trad. esp.: «Aclaración. 1981», en EO I, 52-58]; *Authority in the Church* II (*Windsor Statement*) [1981], en *ibid.*, 106-117 [trad. esp.: «Autoridad en la Iglesia II (Declaración de Windsor)», en EO I, 59-72]; *Church as Communion* (1990), en *Growth in Agreement* II (cf. *supra*, nota 1), 328-343 [trad. esp.: «La Iglesia como comunión», en EO II, 20-42]; *The Gift of Authority. Authority in the Church* III (1999) [trad. esp.: *El don de la autoridad*, accesible en la página web del PCPUC, en www.vatican.va].

[1213] . Cf. «Common Declaration of Saint Paul Without-the-Walls», en *Growth in Agreement* I (cf. *supra*, nota 2), 125s [trad. esp en EO I, 74-75].

[1214] . Además de los documentos mencionados en las notas 2 y 5, cf. «Ministry and Ordination (Canterbury Statement) [1973]», en *Growth in Agreement* I (cf. *supra*, nota 2), 79-84 [trad. esp.: «Ministerio y ordenación (Declaración de Canterbury)», en EO I, 26-34], y «Clarifications on Eucharist und Ministry»:

Information Service 87 (1994), IV, 237-242 [puede consultarse en la página web del PCPUC, en www.vatican.va].

[1215] . Cf. DH 3315-3319.

[1216] . Cf. UR 13.

[1217] . Cf. J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, Mainz 1951, 92-96, 168-174, 178-194 y *passim* [trad. esp. del orig. inglés: *Apologia «pro vita sua»: historia de mis ideas religiosas*, BAC, Madrid 2011].

[1218] . Cf. Cipriano de Cartago, *Unit. eccl.* I, 6.

[1219] . *Ibid.*, I, 5.

[1220] . Cit. en *Sources chrétiennes*, vol. 500 (cf. *supra*, nota 5), 287 y 293.

[1221] . UR 13.

[1222] . Cipriano de Cartago, *Unit. eccl.* I, 5.

[1223] . Íd., *Ep.* 66, 8.

[1224] . Cf. *La Iglesia como comunión*, nn. 33 y 39, así como la *Relación Final: Ministerio y ordenación*.

[1225] . Cf. *ibid.*, n. 39.

[1226] . *Ibid.*, n. 33.

[1227] . *El don de la autoridad*, n. 26.

[1228] . *Ibid.*, n. 39.

[1229] . *Ibid.*, n. 38.

[1230] . *Ibid.*, n. 37.

[1231] . W. Kasper, «Carta de 17 de diciembre de 2004 al arzobispo Rowan Williams», reproducida en inglés y francés en *Information Service* 118 (2005/I-II), 38-39 [accesible en la página web del PCPUC, en www.vatican.va].

[1232] . *Crecer juntos en unidad y misión* 86e.

[1233] . Cf. *Vida en Cristo* 87-88.

[1234] . LG 8.

[1235] . Cf. Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, 3 vols. Paris 1979-1980 [trad. esp.: *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 2009[2]]. Véase también W. Kasper, «La doctrina del Espíritu Santo y el acercamiento entre Oriente y Occidente», reimpreso en el presente volumen, 582-608.

[1236] . Cf. LG 7.

[1237] . Cf. LG 2, 4, 7s, 13, 21, 49s y *passim*; Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint* (cf. *supra*, nota 1), en especial vol. 2, 187-226; W. Kasper, *Jesús el Cristo* (OCWK 3), Sal Terrae, Santander 2013, 338-401.

[1238] . UR 1.

[1239] . *Ibid.*, 4.

[1240] . Cf. UR 2; LG 7, 8 y 13.

[1241] . LG 15.

[1242] . UR 3.

[1243] . Los diálogos ecuménicos internacionales están reunidos en *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, 2 vols., Genève 1984-1992 [una publicación equivalente en español son los dos volúmenes del *Enchiridion Oecumenicum* (EO)].

[1244] . Cf. Juan Pablo II, *Ut unum sint* (1995), 42.

[1245] . Cf. P. Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, Oxford / New York 2002.

[1246] . *Ibid*., 1. Véase Grupo de Trabajo sobre los Nuevos Movimientos Religiosos (ed.), *Sects and Religious Movements – An Anthology of Texts from the Catholic Church 1986-1994*, Conferencia Episcopal Católica de Estados Unidos, Washington DC 1995.

[1247] . Cf. PCPUC, *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo* (25 de marzo de 1993), n. 35.

[1248] . *Ibid*., 36.

[1249] . Existen diversas investigaciones sobre el tema «proselitismo»; por ejemplo, el documento de estudio del Grupo de Trabajo Mixto de la Iglesia Católica y el Consejo Mundial de Iglesias, «The Challenge of Proselytism and the Call to Common Witness»: *Information Service* 91 (1996/I-II), 77-83 [accesible en la página web del PCPUC, en www.vatican.va], así como el estudio conjunto del diálogo internacional entre católicos y pentecostales «Evangelization, Proselytism and Common Witness. The Report from the Fourth Phase of the International Dialogue 1990-1997 between the Roman Catholic Church and Some Classical Pentecostal Churches and Leaders», en *Growth in Agreement* (cf. *supra*, nota 9), 753-779, y también en *Information Service* 97 (1998/I-II), 38-56.

[1250] . Cf. M. Robeck, *Azusa Street. Mission and Revival. The Birth of the Global Pentecostal Movement*, Nashville (Tennessee) 2006.

[1251] . Para una primera visión de conjunto, cf. P. Hocken, «Pentecostals», en V. Lossky y J. Míguez Bonino et al. (eds.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Consejo Mundial de Iglesias, Genève 2002[2], 900-902. Textos importantes son: H. Cox, *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, London 1966; W. J. Hollenweger, *Pentecostalism*, Peabody (MA) 1997; C. M. Robeck (ed.), *A Collection of Pentecostal Writings on Ecumenical Issues*, Pasadena (CA) 2000.

[1252] . Diálogo entre católicos y pentecostales: «Final Report. 1972-1976», en *Growth in Agreement* II (cf. *supra*, nota 9), 713-720 [trad. esp. en EO I, 541-552]; «Final Report. 1977-1982», en *ibid*., 721-734 [trad. esp. en EO I, 552-573]; «Perspectives on Koinonia (1985-1989)», en *ibid*., 735-752 [trad. esp. en EO II, 366-393]; «Evangelization, Proselytism and Common Witness (1990-1997)», en *ibid*., 753-779 [trad. esp. en DiaEc XXXIV/108 (1999), 103-152].

[1253] . Cf. P. Hocken, «Charismatic Movement», en V. Lossky y J. Míguez Bonino et al. (eds.), *Dictionary of the Ecumenical Movement* (cf. *supra*, nota 17), 164-167; K. McDonnell, *The Holy Spirit and Power*, New York 1975; Íd., *Presence, Power, Praise*, 3 vols., Collegeville (Minnes.) 1980.

[1254] . Cf. M. Camisaca y M. Vitali, *I Movimenti nella Chiesa*, Milano 1981; P. J. Cordes, *Mitten in unserer Welt*, Freiburg i.Br. 1987; Íd., *Den Geist nicht auslöschen*, Freiburg i.Br. 1990 [trad. esp.: *No apaguéis el espíritu: carismas y nueva evangelización*, EGA, Bilbao 1992]; Juan Pablo II, *Christifideles laici* (1988).

[1255] . Así lo señalaron tanto Pablo VI, en su discurso de 1 de mayo de 1975 al tercer congreso internacional de la Renovación Carismática Católica, como Juan Pablo II, en su discurso de 7 de mayo de 1981 a la cuarta conferencia internacional de personalidades destacadas de la Renovación Carismática. Cf. Juan Pablo II, *Dominum et vivificantem* (1986); Íd., *Redemptoris missio* (1990), 72.

[1256] . Cf. J. Ratzinger, *Nuove irruzioni dello spirito. I movimenti nella chiesa*, Mailand 2006 [trad. esp.: *Los movimientos en la Iglesia: nuevos soplos del Espíritu*, San Pablo, Madrid 2006].

[1257] . Cf. Juan Pablo II, *Novo millennio ineunte* (2001), 46.

[1258] . Juan Pablo II, «Discurso a los obispos de Ghana durante su visita *ad limina* el 23 de febrero de 1993».

[1259] . Cf. UR 8; Juan Pablo II, *Ut unum sint* (1995), 15-16 y 21-27.

[1260] . Para una clarificación, cf. W. Kasper, «Ecumenismo y espiritualidad», en Íd., *Caminos hacia la unidad de los cristianos* (OCWK 14), Sal Terrae, Santander 2014, 592-612.

[1261] . Cf. DV 25.

[1262] . Cf. Pablo VI, *Evangelii nuntiandi* (1975), 14; Juan Pablo II, *Redemptoris missio* (1990).

[1263] . Para la importancia de la instrucción catequética, cf. Juan Pablo II, *Catechesi tradendae* (1979). Especialmente importantes son el *Catecismo de la Iglesia católica* (1992) y el *Compendio del Catecismo* (2005).

[1264] . Cf. PCPUC, *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo* (25 de marzo de 1993), capítulo 3.

[1265] Cf. Íd., *La dimensión ecuménica de la formación de quienes trabajan en el ministerio pastoral* [puede consultarse en www.vatican.va].

[1266] . Juan Pablo II, *Ecclesia in Asia* (1999), 25.

[1267] . Íd., *Christifideles laici* (1988), 26.

[1268] . Íd., *Ecclesia in Asia* (1999), 25.

[1269] . *Ibidem*.

[1270] . Íd., *Redemptoris missio* (1990), 38.

[1271] . Juan Pablo II, *Ecclesia in Asia* (1999), 1.

[1272] . *Ibid*., 30.

[1273] . UR 1.

[1274] . Cf. Juan Pablo II, *Ut unum sint* (1995), 7.

[1275] . Cf. *ibid*., 99.

[1276] . Cf. CD 16; CIC can. 383 § 3; cf. PCPUC, *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo* (25 de marzo de 1993), n. 36.

[1277] . Cf. Juan Pablo II, *Ut unum sint* (1995), 9 y 20.

[1278] . Cf. Íd., *Ecclesia in Asia* (1999), 6.

[1279] . Cf. LG 1.

[1280] . Cf. AG 2.

[1281] . Cf. UR 1 y 4.

[1282] . Cf. Juan Pablo II, *Ut unum sint* (1995), 41ss.

[1283] . Cf. UR 4, 9, 14, 18s y 21-23; GS 3, 21, 25, 43 y *passim*. En su primera encíclica, *Ecclesiam suam* (1964), el papa Pablo VI expone el principio de la esencia dialógica de la Iglesia. Por su parte, el papa Juan Pablo II trata el diálogo desde una perspectiva antropológica en *Ut unum sint* (1995), 28.

[1284] . Cf. UR 3; Juan Pablo II, *Ut unum sint* (1995), 11-14.

[1285] . Cf. *ibid*., 28.

[1286] . Juan Pablo II, *Ecclesia in Asia* (1999), 30.

[1287] . Cf. LG 8.

[1288] . Cf. UR 2.

[1289] . Cf. LG 13.

[1290] . Cf. *ibid*., 8.

[1291] . Cf. G. Philips, *L'Église et son mystère au II e Concile du Vatican*, vol. 1, Paris 1967, 119 [trad. esp.: *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II*, Herder, Barcelona 1968].

[1292] . Este concepto procede originariamente de J. Calvino. Pero mientras que en él se halla referido al resto miserable de la verdadera Iglesia, en el contexto del debate ecuménico se entiende de manera positiva, dinámica y orientada al futuro. El primero en recurrir a él fue Y. Congar con el fin de ensanchar la postura antidonatista de san Agustín (al respecto, cf. A. Nichols, *Yves Congar*, London 1986, 101-106). Fue utilizado asimismo por la comisión central del Consejo Mundial de Iglesias en la *Declaración de Toronto* (1950).

[1293] . Cf. LG 15; UR 4; Juan Pablo II, *Ut unum sint* (1995), 12 y 83.

[1294] . UR 3; cf. LG 8; 15; Juan Pablo II, *Ut unum sint* (1995), 10-14.

[1295] . Cf. Juan Pablo II, *Ut unum sint* (1995), 13.

[1296] . Cf. G. Alberigo y F. Magistretti (eds.), *Constitutionis dogmaticae «Lumen gentium» synopsis historica*, Bolonia 1975, 439; G. Philips, *L'Église et son mystère au II e Concile du Vatican* (cf. *supra*, nota 21), 119; A. Grillmeier, en LThK.E 1, 175; L. Jäger, *Das Konzilsdekret über den Ökumenismus*, Paderborn 1968, 214-217.

[1297] . Cf. UR 3; Juan Pablo II, *Ut unum sint* (1995), 14.

[1298] . Para el concepto de «estructuras de pecado», cf. Juan Pablo II, *Reconciliatio et poenitentia* (1984), 16, así como Íd., *Ut unum sint* (1995), 34.

[1299] . Cf. UR 3.

[1300] . Cf. *ibid.*, 4; Juan Pablo II, *Ut unum sint* (1995), 14.

[1301] . Cf. LG 8; UR 3ss.

[1302] . Cf. Juan Pablo II, *Ut unum sint* (1995), 28, 34ss y 83ss.

[1303] . Cf. UR 5-8.

[1304] . Cf. *ibid.*, 8; Juan Pablo II, *Ut unum sint* (1995), 15-16 y 21-27.

[1305] . Cf. Juan Pablo II, *Ut unum sint* (1995), 24.

[1306] . Íd., *Christifideles laici* (1988), 18-31, aquí 19; cf. Íd., *Novo millennio ineunte* (2000), 42-47. Al respecto, véase W. Kasper, «*Communio*: la idea rectora de la teología ecuménica católica», en Íd., *Caminos hacia la unidad de los cristianos* (OCWK 14), Sal Terrae, Santander 2014, 137-167.

[1307] . Cf. LG 4; UR 2.

[1308] . Cf. Ignacio de Antioquía, *Ep. ad Rom*, prooem.

[1309] . Cf. CA VII.

[1310] . Cf. LG 8.

[1311] . Cf. UR 4.

[1312] . Cf. LG 23.

[1313] . Cf. UR 14.

[1314] . Cf. *ibid.*, 22.

[1315] . Cf. LG 26 y 28.

[1316] . Cf. *ibid.*, 23.

[1317] . Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia como comunión: *Communionis notio* (28 de mayo de 1992), 4; AAS 85 (1993), 840.

[1318] . Cf. LG 23.

[1319] . Cf. *ibid*., 13.

[1320] . Cf. Juan Pablo II, *Ut unum sint* (1995), 88.

[1321] . Cf. *ibid*., 95; al respecto, véase W. Kasper (ed.), *The Petrine Ministry. Catholics and Orthodox in Dialogue. Academic Symposium held at the Pontifical Council for Promoting Christian Unity*, New York 2006.

[1322] . Cf. *Information Service* 109 (2002/I-II), 29-42 [accesible en inglés y francés en la página web del PCPUC, en www.vatican.va].

[1323] . DH 3061.

[1324] . Cf. Juan Pablo II, *Ut unum sint* (1995), 88.

[1325] . Íd., *Novo millennio ineunte* (2001), 43.

[1326] . *Ibidem*.

[1327] . Cf. *ibid*., 12.

[1328] . Cf. PCPUC, *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo* (cf. *supra*, nota 6).

[1329] . Los diálogos ecuménicos internacionales están recogidos en H. Meyer et al. (eds.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931-1982*, vols. 1 y 2, Paderborn / Frankfurt a.M. 1983-1992 (= DwÜ) [una publicación equivalente en español son los dos volúmenes del *Enchiridion Oecumenicum* (EO)].

[1330] . Cf. Juan Pablo II, *Ut unum sint* (1995), 42.

[1331] . Cf. P. Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, Oxford / New York 2002.

[1332] . *Ibid*., 1. Véase Grupo de Trabajo sobre los Nuevos Movimientos Religiosos (ed.), *Sects and Religious Movements – An Anthology of Texts from the Catholic Church 1986-1994*, Conferencia Episcopal Católica de Estados Unidos, Washington DC 1995.

[1333] . Íd., *Redemptoris missio* (1990), 38.

[1334] . Cf. PCPUC, *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo* (cf. *supra*, nota 6), n. 35.

[1335] . *Ibid*., 36.

[1336] . Existen diversas investigaciones sobre el tema «proselitismo»; por ejemplo, el documento de estudio del Grupo de Trabajo Mixto de la Iglesia Católica y el Consejo Mundial de Iglesias, «The Challenge of Proselytism and the Call to Common Witness»: *Information Service* 91 (1996/I-II), 77-83 [accesible en la página web del PCPUC, en www.vatican.va], así como el estudio conjunto del diálogo internacional entre católicos y pentecostales «Evangelization, Proselytism and Common Witness. The Report from the Fourth Phase of the International Dialogue 1990-1997 between the Roman Catholic Church and Some Classical Pentecostal Churches and Leaders», en DwÜ 3, 602-639, y también en *Information Service* 97 (1998/I-II), 38-56.

[1337] . Cf. E. Barker, «New Religious Movements», en V. Lossky y J. Míguez Bonino et al. (eds.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Consejo Mundial de Iglesias, Genève 2002^2, 818ss.

[1338] . Cf. M. Robeck, *Azusa Street. Mission and Revival. The Birth of the Global Pentecostal Movement*, Nashville (Tennessee) 2006.

[1339] . Para una primera visión de conjunto, cf. P. Hocken, «Pentecostals», en V. Lossky y J. Míguez Bonino et al. (eds.), *Dictionary of the Ecumenical Movement* (cf. *supra*, nota 67), 900-902. Textos importantes son: H. Cox, *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the*

Twenty-First Century, London 1966; W. J. HOLLENWEGER, *Pentecostalism*, Peabody (MA) 1997; C. M. ROBECK (ed.), *A Collection of Pentecostal Writings on Ecumenical Issues*, Pasadena (CA) 2000.

[1340] . Diálogo entre católicos y pentecostales: «Final Report. 1972-1976», en *Growth in Agreement* II (cf. supra, nota 9), 713-720 [trad. esp. en EO I, 541-552]; «Final Report. 1977-1982», en *ibid*., 721-734 [trad. esp. en EO I, 552-573]; «Perspectives on Koinonia (1985-1989)», en *ibid*., 735-752 [trad. esp. en EO II, 366-393]; «Evangelization, Proselytism and Common Witness (1990-1997)», en *ibid*., 753-779 [trad. esp. en DiaEc XXXIV/108 (1999), 103-152].

[1341] . Cf. P. HOCKEN, «Charismatic Movement», en *Dictionary of the Ecumenical Movement* (cf. *supra*, nota 17), 164-167.

[1342] . JUAN PABLO II, *Ecclesia in Asia* (1999), 7.

[1343] . Cf. Cf. Y. CONGAR, *Der Heilige Geist*, Freiburg i.Br. 1982, 75-99 [trad. esp. del orig. francés: «*El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 2009[2]]; W. KASPER, *Jesús el Cristo* (OCWK 3), Sal Terrae, Santander 2013; K. McDONNELL, *The Holy Spirit and Power*, New York 1975; ÍD., *Presence, Power, Praise*, 3 vols., Collegeville (Minnes.) 1980.

[1344] . Cf. JUAN PABLO II, *Ecclesia in Asia* (1999), 15-18.

[1345] . Cf. LG 2, 4, 7s, 13, 21, 49s y *passim*.

[1346] . Cf. JUAN XXIII, *Humanae salutis* (1959), 23.

[1347] . Cf. UR 1 y 4.

[1348] . Cf. Y. CONGAR, *Der Heilige Geist* (cf. *supra*, nota 73), vol. 2, 197. Véase PABLO VI, *Evangelii nuntiandi* (1978), 2.

[1349] . Así lo señalaron tanto PABLO VI, en su discurso de 1 de mayo de 1975 al tercer congreso internacional de la Renovación Carismática Católica, como JUAN PABLO II, en su discurso de 7 de mayo de 1981 a la cuarta conferencia internacional de personalidades destacadas de la Renovación Carismática. Cf. JUAN PABLO II, *Dominum et vivificantem* (1986); ÍD., *Redemptoris missio* (1990), 72.

[1350] . Cf. J. RATZINGER, *Kirchliche Bewegungen und neue Gemeinschaften. Unterscheidungen und Kriterien*, München 2007 [trad. esp del orig. italiano: *Los movimientos en la Iglesia: nuevos soplos del Espíritu*, San Pablo, Madrid 2006].

[1351] . Cf. JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte* (2001), 46.

[1352] . JUAN PABLO II, «Discurso a los obispos de Ghana durante su visita *ad limina* el 23 de febrero de 1993».

[1353] . Cf. UR 8; JUAN PABLO II, *Ut unum sint* (1995), 15-16 y 21-24.

[1354] . Para una clarificación, cf. W. KASPER, «Ecumenismo y espiritualidad», en ÍD., *Caminos hacia la unidad de los cristianos* (OCWK 14), Sal Terrae, Santander 2014, 592-612.

[1355] . Cf. JUAN PABLO II, *Ecclesia in Asia* (1999), 15s.

[1356] . Cf. DV 25.

[1357] . Cf. SC 37.

[1358] . Cf. *ibid*., 11, 14, 30, 48 y 50.

[1359] . Cf. JUAN PABLO II, *Ecclesia de eucharistia* (2003), 6.

[1360] . Cf. SC 13.

[1361] . Cf. PABLO VI, *Evangelii nuntiandi* (1975), 14; véase también JUAN PABLO II, *Redemptoris missio* (1990).

[1362] . Cf. JUAN PABLO II, *Ecclesia in Asia* (1999), 19s.

[1363] . Cf. *ibid.*, 23.

[1364] . Para la importancia de la instrucción catequética, cf. JUAN PABLO II, *Catechesi tradendae* (1979). Especialmente importantes son el *Catecismo de la Iglesia católica* (1992) y el *Compendio del Catecismo* (2005).

[1365] . Cf. PCPUC, *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo* (25 de marzo de 1993), capítulo 3.

[1366] . Cf. ÍD., *La dimensión ecuménica de la formación de quienes trabajan en el ministerio pastoral* [puede consultarse en www.vatican.va].

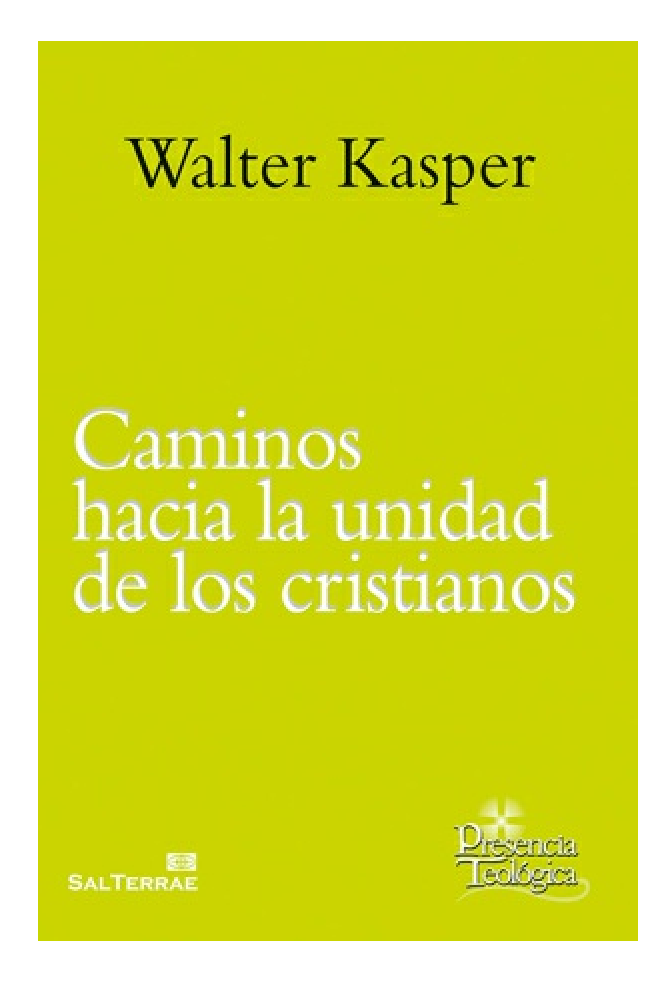
[1367] . JUAN PABLO II, *Ecclesia in Asia* (1999), 25.

[1368] . ÍD., *Christifideles laici* (1988), 26.

[1369] . ÍD., *Ecclesia in Asia* (1999), 25.

[1370] . *Ibidem*.

Te puede interesar...

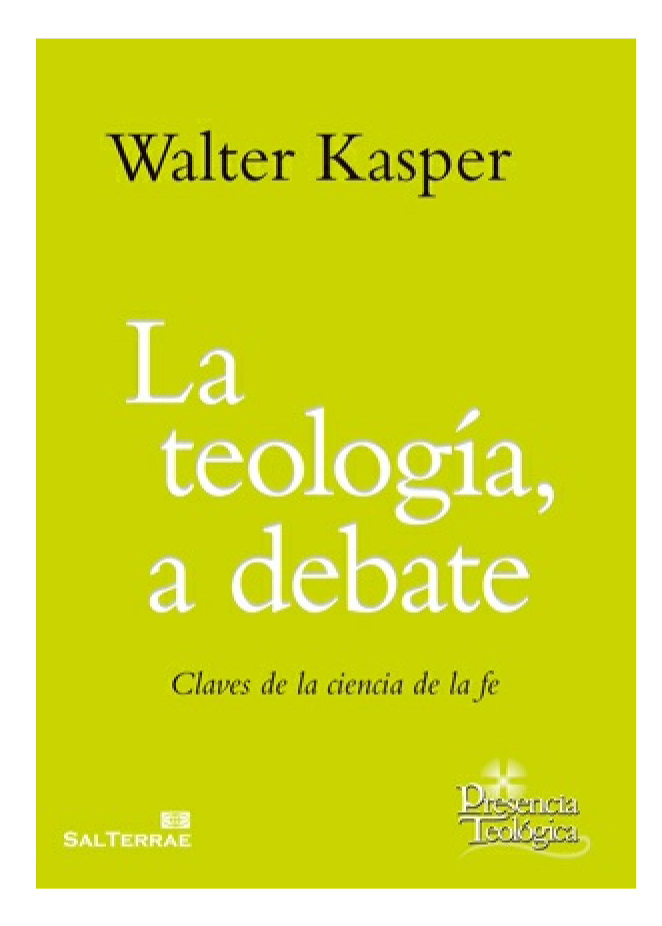


¿Qué es el ecumenismo y qué puede significar hoy y en el futuro? Los artículos del cardenal Walter Kasper aquí recopilados ofrecen una completa visión histórica de conjunto de los fundamentos teológicos, del lugar en el que hoy nos encontramos y de los tramos ya recorridos del a menudo pedregoso camino del ecumenismo, que está experimentando un cambio radical.

En la nueva fase del diálogo interconfesional que ahora se inicia, este libro ofrece perspectivas concretas para el restante camino hacia la unidad de los cristianos.

- Más información...

Te puede interesar...



Escritos de Kasper en torno a la teología como ciencia de la fe, que ofrecen impulsos y elementos para el actual discurso teológico, que en adelante ha de ser desarrollado por una joven generación de teólogos y teólogas en el marco de constelaciones de problemas que cambian con rapidez.

Ellos y ellas se enfrentan a nuevos retos y es natural que pongan sus propios acentos y tengan sus propias prioridades. Sin embargo, la teología solamente puede tener futuro si conoce su pasado y, lejos de interrumpir la historia, se nutre y aprende de ella, desarrollándola de modo creativo.

• Más información...

Índice